Gianni Vattimo
La sociedad transparente

Introducción de Teresa Oñate

Paidós / I.C.E.-U.A.B.

Vattimo

Pensamiento Contemporáneo 10



La sociedad transparente

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

El objetivo de la colección *Pensamiento Contemporáneo* es proporcionar al lector interesado en este tema, y no sólo al especialista, un conjunto de textos de autores representativos del pensamiento de nuestro tiempo, textos en los que los mismos autores formulan de manera clara y concisa lo más significativo de su propuesta teórica, aquello que les ha convertido en clásicos de la filosofía del siglo XX.

10. G. Vattimo - *La sociedad transparente*
11. R. Rorty - *El giro lingüístico*
12. G. Colli - *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel - *Teoría de la verdad y ética del discurso*
14. J. Elster - *Domar la suerte*
15. H.-G. Gadamer - *La actualidad de lo bello*
16. G. E. M. Anscombe - *Intención*
17. J. Habermas - *Escritos sobre moralidad y eticidad*
18. T. W. Adorno - *Actualidad de la filosofía*
19. T. Negri - *Fin de siglo*
20. D. Davidson - *Mente, mundo y acción*
21. E. Husserl - *Invitación a la fenomenología*
22. L. Wittgenstein - *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*
23. R. Carnap - *Autobiografía intelectual*
24. N. Bobbio - *Igualdad y libertad*
25. G. E. Moore - *Ensayos éticos*
26. E. Levinas - *El Tiempo y el Otro*
27. W. Benjamin - *La metafísica de la juventud*
28. E. Jünger y M. Heidegger - *Acerca del nihilismo*
29. R. Dworkin - *Ética privada e igualitarismo político*
30. C. Taylor - *La ética de la autenticidad*
31. H. Putnam - *Las mil caras del realismo*
32. M. Blanchot - *El paso (no) más allá*
33. P. Winch - *Comprender una sociedad primitiva*
34. A. Koyré - *Pensar la ciencia*
35. J. Derrida - *El lenguaje y las instituciones filosóficas*
36. S. Weil - *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*
37. P. F. Strawson - *Libertad y resentimiento*
38. H. Arendt - *De la historia a la acción*
39. G. Vattimo - *Más allá de la interpretación*
40. W. Benjamin - *Personajes alemanes*
41. G. Bataille - *Lo que entiendo por soberanía*
42. M. Foucault - *De lenguaje y literatura*
43. R. Koselleck y H.-G. Gadamer - *Historia y hermenéutica*
44. C. Geertz - *Los usos de la diversidad*
45. J. Habermas y J. Rawls - *Debate sobre el liberalismo político*
46. J.-P. Sartre - *Verdad y existencia*
47. A. Heller - *Una revisión de la teoría de las necesidades*
48. A. K. Sen - *Bienestar, justicia y mercado*
49. H. Arendt - *¿Qué es la política?*
50. K. R. Popper - *El cuerpo y la mente*
51. P. F. Strawson - *Análisis y metafísica*
52. K. Jaspers - *El problema de la culpa*
53. P. K. Feyerabend - *Ambigüedad y armonía*
54. D. Gauthier - *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*
55. R. Rorty - *Pragmatismo y política*

Gianni Vattimo

La sociedad transparente

Con un prefacio del autor a la edición española

Introducción de Teresa Oñate

Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México

Título original: *La società trasparente*
Publicado en italiano por Garzanti Editore,
s.p.a., Milán, 1989

Traducción de Teresa Oñate

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín Badosa

1.ª edición, 1990
3.ª reimpresión, 1998

ISBN: 84-7509-602-6
Depósito legal: B-20.367/1998

Impreso en Novagràfik, S. L.,
Puigcerdá, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

INTRODUCCION

I. Sintonía y diálogo con una ontología actual. Las voces del presente

Cuando en la primavera de 1985 mi equipo habitual de trabajo e investigación en la universidad Complutense quiso contribuir al debate sobre la *Crisis de la Modernidad* que se proponía ese año en el XXIII Congreso de Filósofos jóvenes en la añeja Alcalá de Henares, presentó un tríptico de figuras de problemático enlace en orden a explorar la Condición posmoderna de nuestra posible ubicación y sus contrastes internos: Habermas, Lyotard y Vattimo. Montserrat Galcerán y Eugenio Fernández se ocuparon con conocimiento de los dos primeros, mientras yo tuve ocasión de transmitir algunos mensajes de Vattimo,[1] centrándome en uno de sus escritos, *El final de la Modernidad*, sin duda más accesibles y pulidos. En ese momento Vattimo era prácticamente desconocido en nuestro país, fuera de algunos redu-

1. La versión escrita de las tres ponencias ha sido publicada por *Cuadernos del Norte*, año VIII, n. 43, julio-agosto 1987, págs. 25-46.

cidos círculos artísticos y universitarios. De hecho no contábamos en absoluto con ninguna traducción de sus trabajos.[2] Un mes más tarde apareció el primero. Se trataba de un breve artículo dedicado a la obra de Giulio Paolini: «La (es)cuadratura o destitución de la presencia», incluido dentro del Catálogo de la exposición *Italia aperta* (Madrid, 29 mayo-31 julio 1985). Ese mismo verano se publicaron ya dos obras suyas de enjundia y brillo inusitados: *Las aventuras de la diferencia* y el ya mencionado *El final de la modernidad*,[3] cuya fuerza de arrastre determinó la traducción ininterrumpida y edición castellana de una gran parte de su producción más significativa hasta el momento, así como las muy frecuentes visitas de Vattimo a España, solicitado por foros culturales de los más diversos ámbitos: filosóficos, artísticos, literarios, sociológicos, psiquiátri-

2. Que se vienen sucediendo desde que en 1971 publicara su primer ensayo de importancia: *Il concetto de fare in Aristotele*. Turín, Giappichelli, 1961, correspondiente a su tesis doctoral, dirigida por L. Pareyson. Al final de la presente introducción encontrará el lector un listado completo de la producción de Vattimo en que se incluyen no sólo los libros del autor, sino también numerosos artículos del mismo. Considero que esta información puede resultar de gran utilidad tanto a los estudiosos como a los interesados en el pensamiento del filósofo y su seguimiento, por proporcionar una guía sinóptica de su itinerario intelectual, desde un punto de vista temático, además de facilitar un efectivo acceso a sus obras. Todos los escritos de Vattimo que se citan en esta *Introducción* encuentran la pertinente referencia editorial en dicho elenco bibliográfico.

3. Véase mi reseña de ambos títulos en *El País* del jueves 28-8-1986: «La densa ligereza de la posmodernidad (dos libros del filósofo italiano Gianni Vattimo)».

cos... dentro y fuera de la universidad. Pero además de llegar a las aulas, a las tarimas, a las butacas de conferencias y congresos, o a las mesas de trabajo y discusión, su pensamiento saltó a la prensa, dando lugar a los encendidos debates que aún no han terminado.[4] Pero, como es de imaginar, que la atención cultural de nuestros lares se vuelque en los discursos y planteamientos de Vattimo no constituye un caso de excepción: el filósofo italiano recorre Europa, Estados Unidos e Hispanoamérica, ya como conferenciante, ya como profesor invitado en las facultades de múltiples países.[5]

4. Tiene interés, sobre todo, recordar la larga polémica que a lo largo de los dos últimos años mantuvo Vattimo con numerosos intelectuales españoles en el diario *El País*. La *Revista de Occidente* le dedicaba una larga e interesante entrevista en uno de sus últimos números, el 104, correspondiente al primer mes de este nuevo año (José María Herrera y José Lasaga: *Gianni Vattimo, filósofo de la secularización, op. cit.*, págs. 115-132). Hoy mismo, cuando escribo estas líneas, 11 de febrero de 1990, hablará por la tarde sobre «la estetización difusa en el mundo de los media» dentro de un curso organizado por el Instituto de Estética y Teoría de las Artes madrileño con ocasión de la Feria Internacional de Arco. Asimismo el próximo mes de mayo, cuando este libro vea la luz, está prevista su visita a la Universidad de Barcelona por invitación del catedrático de Historia de la Filosofía don Manuel Cruz. Sirvan estos breves registros como botón de muestra de la presencia de Vattimo, hasta ahora mismo, en nuestro país.

5. Desde 1964 es profesor de «Estética» en la Universidad de Turín, su ciudad natal; desde 1982 es profesor de «Filosofía teorética» en la misma Universidad; de 1976 a 1980, y de nuevo de 1982 a 1984, director de la Facultad de Letras de Turín. Ha ejercido como profesor invitado en la Universidad estatal de Nueva York de Albany (1972 y 1973), en Yale (1981), en la Uni-

Quizá volviendo a la Universidad de Alcalá, en aquella primavera de hace un lustro, podamos acercarnos a la explicación de este auténtico *fenómeno* intelectual de nuestros días. La sala plateresca, abarrotada de estudiosos e inquietos heteróclitos, siguió con atento interés las recuperaciones ilustradas de la Modernidad como *proyecto inacabado* (¿siempre?) habermasianas y su tan sospechosa como monótona —acostumbrada— recusación de la posmodernidad en tanto que presunto neoconservadurismo; acompañó al torturado Lyotard, entre condolida y *entusiasmada*, en sus *derivas*[6] de sesgo apocalíptico, y literal-

---

versidad de Nueva York (1982). Ha impartido seminarios, conferencias y ciclos de lecciones en numerosas universidades de Europa, norte y sur de América: Sorbona, Lieja, Cambridge, Friburgo, Madrid, Barcelona, Lisboa, Lausana, Tolosa, Montpellier, Niza, Columbia, Cornell, John Hopkins, Vassar, Milwaukee, Colorado College, Boulder, California (Santa Cruz, Los Ángeles, San Diego), Northwestern, New School for Social Research, Suny Stony Brook, Ottawa, Montreal (UQM), Rosario, Buenos Aires, Santiago de Chile. Desde 1984 es vicepresidente de la Asociación Internacional para los Estudios de Estética; director de la *Revista de Estética*; miembro del comité científico de varias revistas italianas y extranjeras (*Res*, Peabody Museum di Harvard; *Filosofia*, Turín); socio corresponsal de la Academia de las Ciencias de Turín. Y publica para la editorial Laterza un anuario filosófico de carácter monográfico (*Filosofia 86* y siguientes, hasta la fecha: 87, 88, 89).

6. El catedrático de filosofía don Jacobo Muñoz Veiga se sirve acertadamente de este término para designar los complejos avatares del pensar de Lyotard, que «introduce» con rigor y brillo en el volumen 4 de esta misma colección: J. F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona, 1989. Vattimo se contradistingue explícitamente de Habermas y Lyotard en el primer capítulo de su último libro, el que sigue a *La sociedad transparente*,

mente *hirvió* con la transmisión de Vattimo, porque, de acuerdo con la fresca expresión de un estudiante, «su película nos pone las pilas más que el Ging-seng». Si refiero esta trivial *historieta* es porque quizás a través de su insignificancia mundana se insinúe tanto la explicación que buscábamos como uno de los elementos de mayor fuste

---

que hoy presentamos: *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1989; también publicado por Paidós. El capítulo se intitula «Posmodernidad y fin de la Historia» (*op. cit.*, págs. 13-26) y el núcleo del *disenso* con la comprensión lyotardiana de la posmodernidad, que sus páginas delinean y analizan, está en que, de acuerdo con Vattimo, ésta se sitúa en ruptura con la tradición occidental metafísica, mientras que para Vattimo, que hace suya la propuesta heideggeriana del *An-denken* (repensar, re-memorar) como «tarea del pensar» en nuestra época [véase de Heidegger, por ejemplo, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en *Zur sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tubinga, 1969, trad. cast. de José Luis Molinuevo: *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en *Qué es filosofía*, 2.ª ed. correg., Ed. Narcea, Madrid, 1980, págs. 98-118], para Vattimo, decimos: «La relación con el pasado resulta mucho más determinante y de manera más esencial de lo que está dispuesto a admitir Lyotard, pues justo en el vínculo con un pasado que se piensa como metarrelato debilitado, atendible no por motivos metafísicos, sino por motivos de *pietas*, se encuentran las indicaciones normativas que Lyotard parece incapaz de hallar desde su concepción de la posmodernidad» (Vattimo, *op. cit.*, págs. 24-25). En nuestra opinión, tal juicio sobre Lyotard resulta excesivo cuando no esquemático; basta para notarlo la importancia que el pensador francés otorga a la *mélancolie* en la posmodernidad, condición que ha de situarse, además, para Lyotard y de manera rotunda *dentro-en* la modernidad como esa dimensión interna a ella que pide-señala no «olvidar» lo indecible ni reducir al binomio «concepto-voluntad» la pluralidad que hay..., dice Lyotard: «La posmodernidad-en-la-modernidad es la dimensión permanente *anamnésica*, es decir: la tentativa de que la modernidad no cese,

que entrega el pensamiento de Gianni Vattimo: la sintonía, la conexión que sus mensajes logran alcanzar con el aquí y ahora, desde un *kairós* —tiempo oportuno— que acerca la filosofía al ámbito concreto de su histórica pertenencia cultural, poniéndola directamente en *obra* (no se olvide que la obra de arte es para el *Der Ursprung*

---

no de "olvidar", puesto que no es exactamente un "olvido", sino de mantener ahí ese algo inaprehensible, esa marca indecible..., siempre ha habido esa dimensión en la modernidad —la reducción al binomio "concepto-voluntad"— lo que pasa es que ahora se ha hecho aplastante». Así se expresaba el *inventor de la posmodernidad* en una entrevista que me concediera con amabilidad exquisita en diciembre del 87 (publicada en *Revista de Occidente*, n. 78, junio 1987, bajo el rótulo «Lyotard: la escritura de la disensión». Las palabras traídas corresponden a las páginas 120-121. Sobre la posmodernidad como *melancolía*, véanse págs. 119-120). Creo que testimonios como éste vienen a desmentir seriamente la interpretación de Vattimo en este punto o lectura precisos.

En cuanto a Habermas, el mismo texto de Vattimo referido dice así: «(aquí) no se acepta el análisis de Habermas justo porque se parte de afirmar la centralidad de la experiencia de disolución de la metafísica que Habermas tiende por el contrario a subestimar como un síntoma de enfermedad... la reacción de Habermas estriba en rechazar el luto proponiendo retornar al *metarrelato* del pasado en la ilusión de que se pueda hacer revivir una metafísica de la Historia». (*Op. cit.*, págs. 24 [...] 26.) En esta ocasión nada que añadir por mi parte, sólo aplaudir, y subrayar, no obstante, que el punto es crucial: que la relación Habermas-Vattimo en cuanto a esta concreta y decisiva temática determina que se pueda considerar o no, también a Vattimo, un «gran filósofo actual de la reconciliación con lo dado» (Jacobo Muñoz, *Diario 16*, 30-12-89. «Culturas», «Strip-tease en el vacío», pág. III), tal como lo es, esta vez sin duda, J. Habermas. Situemos el problema y dejémoslo abierto, pues a él se ha de volver aquí; como ya se notaba —en la recusación que Vattimo creía merecer la comprensión lyotardiana de la posmodernidad—

des Kuntswerkes heideggeriano, que tanta importancia reviste para Vattimo, como se verá, una «puesta en obra de la verdad»,[7] es decir, metién-

sólo en la relación con el pasado podían encontrarse criterios normativos que permitieran adoptar una posición precisamente crítica en relación a lo dado; pero que esta relación no puede ser de continuidad lo muestra ahora claramente la crítica de Vattimo a la pretensión habermasiana de proseguir el proyecto de emancipación ilustrado-metafísico poniendo entre paréntesis su fracaso (Auschwitz, Hiroshima, Stalin, crisis recurrentes del capitalismo y de las democracias formales...), el fracaso que Lyotard denuncia radicalmente (véase en Vattimo, *op. cit.*, pág. 14) como si fueran meros accidentes o enfermedades curables. Así que, ni continuidad ni ruptura (se esté de acuerdo o no con el papel que se hace desempeñar a Lyotard en este trío) en relación al pasado. Pero... ¿y entonces?... según creemos es en la respuesta a esta cuestión donde todo «se pierde o se gana» en *el caso Vattimo* para los interesados en salvar o condenar las filosofías, mientras que para los menos afectos a los tribunales reviste también la mayor importancia, porque en la *articulación* de la respuesta (más que en la respuesta misma) se esconde la complejidad y alternativa quizá de *otra* emancipación (no binaria, no dialéctica, no depredadora), a la vez que anida para Vattimo el riesgo de bordear un grave malentendido: no sólo el del positivismo —la reconciliación acrítica con lo dado— sino el de algo tal vez peor aún: el de incurrir en una metafísica historicista de signo invertido en la que el ser, en vez de progresar, se debilita (y, ¿no fue precisamente eso lo que denunciara K. Löwith, maestro de Vattimo en Heidelberg, en relación a la Historia del Ser heideggeriana, consistente, según Löwith, en la siempre progresiva realización de su olvido-disolución?...). Al estudio de la mencionada articulación y a hurgar en sus matices (grietas o vías) han de dedicarse estas páginas prioritariamente. En todo caso son Habermas-Lyotard-Vattimo, los tríodos de una lámpara que amplifica las señales de nuestra posmoderna condición.

7. Véase Martin Heidegger, *El origen de la obra de arte*, trad. cast. de Samuel Ramos en *Arte y poesía*, F.C.E., México, 1.ª ed., 1958.

dola en el diálogo vivo de una interlocución o red de interferencias, mediado (posibilitado) por la incursión de las diferentes voces en el *mismo*

La importancia de esta doctrina heideggeriana en Vattimo: la obra de arte como puesta en obra de la verdad, puede calibrarse quizá mejor teniendo en cuenta algunos estratos de su itinerario intelectual: ya su tesis doctoral versaba sobre *El concepto de poiesis en Aristóteles,* y fue llevada a cabo bajo la dirección de L. Pareyson. Ambos datos resultan para nosotros de gran interés. Según declaraciones retrospectivas del propio Vattimo, su trabajo buscaba encontrar en el Estagirita elementos para una crítica de la escisión entre artes *bellas* y técnicas que se da en la modernidad (véase Teresa Oñate: *Entrevista a Gianni Vattimo.* Publicada por *10/Suplementos,* Anthropos, diciembre de 1988, págs. 149-150), si esto se enlaza con la inolvidable impronta de Pareyson en el joven Vattimo. y lo que éste destaca de aquella enseñanza muy recientemente (véase *Etica dell'interpretazione, op. cit.*, págs. 52-57) puede reconstruirse una interpretación de lo que aquella investigación se proponía. De Pareyson destaca su antiguo alumno, ahora, dos tesis capitales: *a*) que desarrollando posiciones de Kierkegaard y la inspiración mística del último Schelling llegaba a la comprensión de un Dios-fundamento oculto, puro misterio y gratuidad, que *aseguraba* la radical libertad del hombre; *b*) que el ocultamiento divino era la causa ausente de que la verdad se diera en múltiples e infinitas interpretaciones o perspectivas. La búsqueda en Aristóteles de una verdad técnico-activa y capaz de transformar efectivamente la realidad, puede ligarse así con los motivos de Pareyson a favor de una intención directriz: liberar al hombre del objetivismo cientista (modernidad) que confinaba la verdad a una mera adecuación al orden necesario de lo dado, tornando todo descubrimiento en pasivo acoplamiento a las leyes naturales y clausurando la posibilidad de una verdad-obra pensada desde la acción o espontaneidad libre. Por entonces leyó Vattimo también a Nietzsche y no es difícil imaginar el fortísimo impacto que debió sentir al encontrarse con expresiones tales como «el mundo verdadero ha devenido fábula», «no hay hechos, sino interpretaciones», «seguir soñando sabiendo que se sueña», etc. La prueba es que el filósofo italiano las ha convertido en verda-

(que no *igual*) contexto históricamente determinado e históricamente móvil, que se transforma y precisa, de vez en vez, a través de las propias

---

deros lemas de su propio pensar. En efecto, *la liberación del simbólico*, que operaba Nietzsche, disolvía la separación entre verdad y obra (*poiesis*) desenmascarando que también las verdades objetivas de la ciencia y la metafísica eran construcciones poéticas, por lo que teoría, praxis y arte venían a caer dentro del mismo ámbito: el estético, una vez rota la platónica división o contraposición entre apariencia y realidad, y devueltas las esencias trascendentes o necesarias a su lugar de origen humano, demasiado humano. Pero, además, con la caída del objeto eidético se tambaleaba también su sujeto-correlato: la *muerte de Dios* no afectaba sólo a la comprensión necesitarista de la naturaleza «exterior», coimplicaba y arrastraba la crisis del sujeto moral y metafísico. Por último, el problema de la temporalidad, que cruzaba en Nietzsche un arco tan amplio como el que va desde la *Segunda intempestiva* a la doctrina del eterno retorno, centraba ya el problema hermenéutico que Pareyson hubiera abierto: el problema de la historia, por lo que tampoco es difícil suponer que la lectura de Heidegger inmediatamente posterior (véase Entrevista-Anthropos, *op. cit.*, págs. 150-151) resultara para Vattimo definitiva: en ella se entrelazaban esencialmente la verdad-obra y la recusación del objetivismo-subjetualismo— con la problemática del ser-tiempo o la historia del ser. De la consideración conjunta de estos elementos puede obtenerse, entonces, que ya desde su primer escrito Vattimo se incardina en la órbita de intereses de una ontología hermenéutica, merced a la investigación de la verdad como obra de arte y su relación con el ser y la historicidad. Centros temáticos éstos que lo siguen siendo, hasta la fecha, de toda su producción intelectual. A este respecto resulta significativo observar la continuidad que va desde algunos de los primeros títulos de Vattimo, tales como: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione* (1968), *Poesia e ontologia* (1968), *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema de la liberazione* (1974), hasta su último libro: *Etica dell'interpretazione* (1989), del que nosotros nos serviremos especialmente en esta *Introducción*, por ofrecer el último punto de vista del filósofo sobre las temáticas

voces concurrentes: las que lo reciben y repiten o re-actualizan, dislocándolo al transmitirlo.[8]

Tal comprensión de la verdad-arte (acción efectiva o *técnica*) que se pro-pone sólo como sugerencia retórica intradialogal e intrahistórica, abierta a la contaminación y *penetración* de las restantes, sitúa la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo en lo que este mismo llama, tomando la expresión prestada de Foucault, una «ontología actual», sesgo éste, el de la sintonía-actualidad abierta, que la contradistingue inmediatamente del peligroso y pacífico tradicionalismo de otras posiciones hermenéuticas, tales como la del que fuera su maestro en Heidelberg H. G. Gadamer, desmarcándola a la vez del huero y formal consenso tolerante, histórica y materialmente va-

---

que, como decimos, vienen ocupando de modo constante tanto su interés como su efectiva especulación.

8. Transmisión receptivo-crítica o repetición irónica y vaciadora que Vattimo designa con un término heideggeriano reinterpretado a su vez: la *Verwindung*, contrapuesta diferencialmente a la *Aufhebung* —superación— hegeliana en tanto que *Ueberwindung* —también superación o sobrepasamiento ahora sin connotaciones— impropia o distorsionante. Véase, por ejemplo: G. Vattimo, *La fine della modernità*, págs. 179-181; *Le avventure della differenza*, especialmente el último capítulo: «Dialettica e differenza», págs. 173-201; y, sobre todo: «La verità dell'ermeneutica», págs. 239-248. (Véanse siempre las ediciones en el anexo bibliográfico final.) Sobre el significado de la *Ueberwindung* y la *Verwindung* heideggerianas del pensamiento metafísico, y sobre la relación que mantienen con la *Aufhebung* hegeliana, se ha de ver la segunda parte de *Identität und Differenz* (Phullingen, 1957). Ello permite contrastar matizadamente las «diferencias» entre Heidegger y Vattimo en relación al uso de esta noción: la de *Verwindung*, en ambos igualmente central, pero de distinto modo.

ciado (Habermas y de diverso modo Apel) que se muestra incapaz de establecer una concreta conversación.[9] Oigamos a Vattimo. En cuanto a Gadamer: «La experiencia de la verdad es para él una experiencia de integración, de pertenencia no conflictual... de los interlocutores entre sí y al horizonte de la lengua, del espíritu objetivo, de la tradición viviente».[10] Lo cual no supone sino una versión clasicista «del ideal de un sujeto transparente, ahistórico, neutralizado... ligado a una cierta recuperación del kantismo, y, por lo tanto, a una noción "ahistórica" de la subjetividad».[11] La misma objeción de fondo se ha de dirigir también al neokantismo de Habermas y Apel: «La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo... entendido como la verdadera estructura de toda experiencia humana —metafísicamente descrita en su esencia universal— ; debe articularse, por el contrario, si quiere ser coherente, *como* diálogo, o sea: meterse concretamente a discutir los contenidos de la tradición... ¿es que basta una "teoría del diálogo", una descrip-

9. ¿Cómo podría escucharse con verdadero interés una intervención prevista de antemano en la que todos saben ya lo que cada uno tiene-que y va a decir?; ¿cómo podría venir a ser efectivamente transformada por las *otras* una posición que puede-debe de antemano *calcular* las indiferentes diferencias de que se sirve (con que se legitima) la *re-presentación* de una negociación ya pactada?; no es extraño que así una *teoría de la comunicación* desemboque en la huera discusión de cuáles sean las condiciones de la discusión misma, del diálogo y las reglas del juego. (Véase *Etica dell'interpretazione, op. cit.*, pág. 46.)

10. G. Vattimo, *Etica dell'interpretazione, op. cit.*, pág. 44.

11. *Ibid.*, págs. 44-45.

ción de la experiencia como "continuidad", una llamada a remitir la experiencia a la riqueza estratificada de nuestra tradición —y, por lo tanto, un cierto clasicismo... basta una enfatización —la misma que se descubre en último análisis en la teoría de la acción comunicativa de Habermas— de la tolerancia, del intercambio argumentativo, de la razón como razonabilidad y persuasividad ejercitada en el diálogo social? ¿Tenemos algo concreto que decir en el diálogo —justo como hermenéuticos que no quieren quedarse en filósofos transcendentales— aparte de hablar del diálogo como único posible lugar de la verdad?».[12] La hermenéutica dialógica de Vattimo necesita entonces para darse efectivamente como interpretación y no como una forma encubierta de descripción estructural,[13] modificar por una parte a los interlocutores no neutrales que se comprenden por pertenecer a un horizonte común del que no disponen, y modificar, por otra, poniendo en obra la verdad como evento, ese mismo horizonte. «La experiencia del mundo se da para el hombre dentro de un intercambio ideológico hecho posible por una lengua que no es estructura de un *medium* comunicativo sino patrimonio de formas, esto es: de monumentos.»[14] El término *monumento* vierte, precisamente, la comprensión de la verdad como obra-texto capaz de repetirse y de dar lugar así al surgir de otras formas dentro

12. *Ibíd.*, págs. 45-46.
13. Véase *ibíd.*, pág. 48.
14. *Ibíd.*, pág. 148.

del *ser-transmisión.* Los *monumentos* son el único suelo —que no *Fundamento*— en el que podemos apoyar la existencia, constituyen todo lo que tenemos, la heredad histórica que nos entrega al *ser* como evento y hemos de recibir con *pietas.*[15] Hacen posible, como *horizonte común* referencial de pertenencia, todo diálogo concreto, pero, al mismo tiempo y debido a su carácter puramente eventual, excluyen que la transmisión pueda reducirse nunca a una mera y simple repetición: se dan a interpretar, y todo interpretar entraña un re-formular de modo diverso y nuevo lo recibido, debido a la insoslayable errancia, falsificación y malentendido que remite a lo no-entregado por la alteridad irreductible del *monumento* [la marca de su historicidad, su caducidad, la *huella* originaria, en el sentido derridiano, de la muerte, que se *esconde* en lo no-dicho constitutivo —no en algo sólo *perdido* que pudiera ser recuperado— abriendo, por denegación, a la inagotable posibilidad de repetir el pasado precisamente como posibilidad todavía y siempre abierta].[16] «Este pasa-

15. Sobre la noción de *pietas,* que, enlazada con la de *Verwindung* (véase supra, nota 8) ocupa un puesto cardinal en la construcción de Vattimo, puede verse por ejemplo: *Al di là del soggetto,* págs. 53-64 (trad. cast.: *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1989) y *Dialettica, differenza, pensiero debole,* págs. 22-26.

16. Sobre el carácter abierto del pasado en cuanto posibilidad no consumada por sus interpretaciones dadas, véanse especialmente los dos últimos capítulos de *Le avventure della differenza*: VI y VII; que, en nuestra opinión, deben contarse entre las páginas más profundas y ricas de la literatura de Vattimo. En ellos se pone en conexión el *umgedachte* (no-pensado) o *umgesachte* (no-dicho) de Heidegger —que remiten en este mis-

do todavía abierto como un texto clásico, una obra de arte, un *héroe* capaz de hacer de modelo, es lo que se puede llamar *monumento*... nos coloca (en cuanto nos transciende y nos rige) pero también nos disloca (en cuanto indisponible), como un mensaje, un envío, radicalmente histó-

---

mo a la temática de la *léthe*— con la *lösende Bindung* (vinculación liberadora) que nos enlaza a la tradición; y con el *Sprung* —salto— del *Dar Satz von Grund*; constelación heideggeriana que Vattimo conecta también con la danza y la risa del pastor-Zaratustra nietzscheano que regresa a la inocencia del devenir, tras escupir la cabeza de la serpiente (véase *Así habló Zaratustra*: «El convaleciente»), y con la problemática del eterno retorno. Aunque resulta imposible desarrollar aquí las hondas implicaciones de este tejido, sí cabe destacar la importancia de este núcleo complejo, pues es por olvidar la dimensión siempre *ausente* (y no recuperable como algo que se diera una vez en la presencia y se pudiera luego re-presentar) de la no-verdad heideggeriana (la *léthe* de la *alétheia*) por lo que Vattimo piensa que tanto Gadamer como la *filosofía francesa de la diferencia* (Deleuze, Derrida...) regresan a planteamientos metafísicos y *tapan la diferencia ontológica* heideggeriana con el resultado subsiguiente de desembocar en una posición acrítica respecto del pasado y la tradición. (Véase *Le avventure della diferenza, op. cit.*, caps. I y III.) Desde la misma comprensión radicalmente inmanentista de lo no-dicho y no-pensado *en* o *dentro* de lo dicho-pensado, se opone Vattimo a las lecturas que desembocan, a partir de la *léthe*, en una interpretación *mística* o teologizante (en el sentido de una teología negativa) del pensar de Heidegger (véase *Al di là del soggetto*, págs. 52-61). Aspecto éste que debe ser tenido, según creemos, entre los méritos más claros de la hermenéutica vattimiana, con independencia de que luego el filósofo italiano se sirva de esta correcta interpretación para operar en Heidegger una reducción nihilista que le avecina a Nietzsche; lo cual es, por el contrario, un asunto bien discutible y de graves consecuencias para la propia construcción de nuestro autor. (Véanse notas 30 y 40.)

rico-finito,[17] al que responde la *pietas* del pensar rememorante y actual escuchando con toda la atención devota que merecen, los mensajes eventuales, fragmentarios, efímeros y limitados, que se nos acercan, liberados, rescatados, cada vez más próximos, a medida que el mundo *metafísico* con sus fundamentos necesarios, inmutables, eternos y perfectos, se va disolviendo.» El aforismo 44 de la *Aurora* nietzscheana, al que Vattimo se refiere una y otra vez, expresa de modo inolvidable el espíritu de la *pietas* honda y alegre por lo ligero liberado del *origen*, del Fundamento: «Con el pleno conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen, mientras la realidad más próxima, aquella que está alrededor y dentro de nosotros, comienza poco a poco a mostrar los colores y bellezas, los enigmas y riquezas de un significado... que la humanidad más antigua no podía siquiera soñar».[18]

Es a esto próximo, a lo radicalmente finito-eventual, a lo mortal que quiere perdurar sobre la contingencia y ser *monumento*, a lo que la hermenéutica debe volverse para «recobrar la historicidad y esencialidad de los contenidos que el estructuralismo había olvidado», pues si no quiere sufrir una recaída metafísica «debe redefinirse de manera más coherente y rigurosa, reencontrando su propia inspiración originaria (es decir, la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su

17. *Etica dell'interpretazione*, pág. 122.
18. Véase el comentario de Vattimo al bellísimo pasaje nietzscheano en *La fine de la modernità*, *op. cit.*, págs. 177-179.

destino)».[19] Por eso la posición de Vattimo, dentro de la ontología hermenéutica contemporánea, se matiza y distingue críticamente merced al subrayado de clara impronta histórico-factual que se puede leer en la expresión «ontología actual» si se recogen en ella ahora todos los pliegues recorridos.[20] Esta expresión, para que esta primera aproximación a Vattimo se perfile, debe entenderse desde luego y siempre histórica-eventualmente, además de *operativamente*, tal como hemos visto, pero teniendo en cuenta no sólo el corte diacrónico sino también el sincrónico de la historicidad, exigencia que sitúa la *ontología actual* de Vattimo en un diálogo concreto con los restantes saberes y experiencias que configuran nuestra epocalidad: las *ciencias humanas*: sociología, antropología, psicología, ciencias de la información, politología... los medios de comunicación de masas, la crítica artística y literaria, las tecnologías informáticas... abriendo la filosofía a una conexión cruzada y de mestizaje también con las otras culturas distintas de la nuestra y con las sub-

19. *Etica dell'interpretazione*, pág. 42.

20. Así intitula precisamente Vattimo uno de sus escritos del último período: *Ontologia dell'attualità* —incluido en el volumen *Filosofía 87* (véase Anexo bibliográfico)— donde esencialmente se dedica a explorar las conexiones posibles entre *la muerte de Dios nietzscheana*, la *Verwindung* de Heidegger y el fenómeno-noción modernos de la *secularización* que analiza sobre todo desde la obra de M. Weber por parecerle que en ésta se da un uso del concepto ajeno al triunfalismo de su acepción habitual (véanse págs. 213-222).

culturas múltiples que ya han tomado la palabra en nuestro entorno.[21]

No es otro el punto al que quería llegar con ese «ponernos las pilas» que parece operar el pensamiento de Vattimo en cada vez más amplios sectores de nuestra constelación epocal; porque, según mi opinión, es esta dimensión de su aportación, la que he llamado «sincrónica», la más enfática y visiblemente *posmoderna* de su filosofar, la que viene a explicar el fenómeno notable de su difusión y recepción. En efecto, el *hacer filosófico* de Vattimo, *puesto en obra,* y abandonando la agotadora —cuando no estéril, aburrida, autista— cuestión teórica de su propia autolegitimación circular, se abre y arriesga aquí y ahora a experimentarse enlazado con múltiples praxis y diversas esferas de saber, al fin, como explica el filósofo, de que los discursos sectoriales, locales y especializados, puedan conectarse y fluidificarse en la cambiante re-composición de un mundo habitable, de un mundo plural, pero cargado de sentidos en intercambio. «La filosofía en nuestro momento —dice Vattimo— se ofrece como una interpretación del sentido de la existencia en su presente colocación tardo-moderna; su persuasividad pide ser medida no basándose en pruebas y fundamentos, sino basándose en el hecho de que

21. Excelente ejemplo de lo cual constituye el libro de Vattimo que en este volumen se presenta y que, de acuerdo con los parámetros de interpretación que estamos dibujando en esta «introducción» a su pensamiento, debe situarse dentro de su línea *sincrónica* o *interdialogal.*

efectivamente es "de sentido"; esto es: permite a los múltiples aspectos de la experiencia conectarse en una unidad articulada, permite hablar con los otros.»[22] «Ahora la filosofía es el esfuerzo por componer una visión unitaria del mundo, que no esté fundada de forma realista en la conciencia objetiva... sino en la conciencia de estar componiendo una obra retórica; de ajustamiento, de persuasión, de dulcificación de las diversidades...»[23] Y en otro lugar añade sencillamente: «Esta me parece una tarea rica e interesante. Tengo mucha esperanza en el desarrollo de mi propia actividad filosófica y en la de otros».[24] Labor de intérprete, de traductor, de conector... labor hermenéutica; labor de montaje, de composición y diseño estilizado a partir de plurales materiales entresacados de sus contextos *originales* y ensamblados en nuevas figuras significativas antes inesperadas y también manipulables (¿estética comunitaria de los discursos?), función de transmisor, medio de comunicación, lugar de reunión... funciones posmodernas de la filosofía (abiertas por la disolución del *sujeto creador* o *fundador* y la consiguiente crisis de la privaticidad-propiedad en relación a las obras de arte-discursos) con indudable carga (*débil* o desinteresada-aburrida en relación al poder y la toma de poder) ético-política: reparto, redistribución de la información, de los repertorios, de las posibilidades de vida y acción,

22. *Etica dell'interpretazione*, pág. 33.
23. Entrevista-Anthropos, *op. cit.*, pág. 151.
24. Entrevista *Revista de Occidente*, *op. cit.*, pág. 131.

de las decisiones (por ejemplo, que el discurso de la ciencia y la técnica no avancen independientemente de su utilidad social); instauración positiva de condiciones plurales y pluralistas a la que acompaña una disminución de la violencia, etc...[25] Funciones todas éstas y otras muchas correspondientes al corte sincrónico, tecnológico-informático y multimedia, de la *ontología actual*, que, puestas de hecho *en obra* por los numerosos trabajos de Vattimo, devuelven a la filosofía la lozanía y elasticidad que muchos creyeron para siempre perdida en los más irrespirables y tumefactos desvanes del pasado inservible: en los vertederos de material irreciclable. De este modo devuelve el pensamiento a la cultura la función que la sociedad demanda de la filosofía: la de colaborar en la comprensión de lo que ocurre; la de facilitar la interpretación de lo que ya se da y puede darse, de las praxis y experiencias que se tienen, de los fenómenos políticos, históricos, y hasta cotidianos; la de proponer claves y perspectivas de acercamiento a la significación de los saberes y las obras-discursos, explorando sus implicaciones, sus consecuencias y aperturas o cierres de acción... por todo ello el hombre culto de la calle, el interesado en saber no sólo lo que está pasando sino qué significa lo que está pasando, el que quiere orientar críticamente su hacer, recibe con avidez el impacto de la ontología actual y selecciona la sintonía de Vattimo.

25. Véase Entrevista-Anthropos, pág. 151.

II. El hilo conductor desde dentro de un relato. Nietzsche y Heidegger: las abiertas voces del pasado

Pero justo por todo lo que se acaba de decir se entenderá, ya sin dificultad, que el corte sincrónico de este filosofar no puede desvincularse de ese otro corte: el diacrónico-histórico, que le resulta por igual constitutivo. Cuando la cultura se ha vuelto infinita la historia sólo puede ser historia del sentido: acceder al significado(s) de lo que ocurre (ensamblar los materiales fragmentarios y multiperspectívicos que nos ofrecen los *media*) sólo es posible si el ahora se inserta en el relato-interpretación del pasado y de sus posibilidades futuras: fuera de esa red referencial de localizaciones no es posible descifrar *qué quiere decir* lo que pasa (ahora), ni qué quieren decir los mensajes en que consiste y se disemina lo que pasa. «La filosofía es un pensamiento retórico, no objetivo ni descriptivo, sino más bien persuasivo, ajustante... y ya que su terminología característica, sus instrumentos, son los de la tradición filosófica, su trabajo (que viene a consistir en una especie de alta divulgación o re-composición de las diversas visiones del mundo: la de la física, la del psicoanálisis... orientada a que no nos sintamos fragmentados) sólo puede realizarse por medio de la movilización de los conceptos filosó-

ficos tradicionales... Creo firmemente en esta función de la filosofía. Y creo también que, para desempeñarla, la filosofía ha de repensar su propia tradición.»[26] Vattimo ya lo había advertido antes, cuando instaba a una redefinición de la hermenéutica, a una radicalización crítica de ella que necesitaba pasar por reproponerse en profundidad la cuestión heideggeriana de la metafísica y su destino; lo cual no equivale sino a notar con acierto que la más urgente exigencia para la filosofía del ahora reside en abordar la cuestión de la filosofía de la historia y la historia de la filosofía:[27] pues de ésta depende la posibilidad efectiva de toda interpretación concreta-situada, y, por tanto, la posibilidad también de que la hermenéutica no se convierta en una re-presentación abstracta y vacía de sí misma (en un fantasma que no se sabe tal, y habla sólo ya de cómo habría que hablar, sin decir nada —a no ser que esto busque o se le pida—) incapaz de ofrecer ninguna interpretación efectiva (actual), por abandonarse a repetir la aplicación de una cualquier estructura explicativa, ahistórica, a la comprensión (pasiva y acrítica, positivista-ideológica, entonces) de los fenómenos, convertidos en meros *accidentes*, o versiones asignificativas de un (metafísico) Fundamento. Si la filosofía como hermenéutica, quiere seguir perteneciendo al darse histórico concreto que la concierne y permite ser concreta a su vez,

26. *Ibídem.*
27. Véase *Etica dell'interpretazione, op. cit.*, págs. 25-26. Entrevista-*Revista de Occidente*, pág. 127.

ha de repensar la filosofía de la historia, y la historia de la filosofía, tal como Vattimo exige, para, ubicándose dentro de ella, poder señalar sus propios plexos referenciales de sentido. Dice el filósofo, discutiendo matizadamente ahora con el *Temps et récit* de P. Ricoeur, que «si bien éste parece haber captado la exigencia de repensar la historicidad, parece también haberla resuelto, una vez más, en el plano de una descripción estructural y no en el de una radical concepción de la hermenéutica como momento de la historia del ser. Fuera de una tal radicalización no se ven por ahora otras vías por las que la hermenéutica pueda responder a las exigencias que se le plantean no sólo desde la filosofía sino desde los cada vez más diversos y numerosos campos de la cultura actual».[28]

Diacronía y sincronía se necesitan mutuamente, lo cual parece explicar, por el momento, que Vattimo designe su filosofar indistintamente con estos dos rótulos, «ontología actual» y «ontología hermenéutica», en cuya comprensión cabal y conjunción se cifra lo dicho hasta ahora: en primer lugar que la hermenéutica no es sólo una «teoría» de la interpretación, sino una *ontología* en la medida en que su interpretar no es exterior sino interno, perteneciente a la historia del ser (en el doble sentido del genitivo) que se da-acontece histórica-lingüísticamente como transmisión de mensajes y respuestas que se reelaboran-distor-

28. *Etica dell'interpretazione, op. cit.*, pág. 48.

sionan y reenvían. Ontología que es *actual* en tanto *se echa al ruedo*, se pone en juego y en obra, dentro del diálogo efectivo que mantiene con los saberes, experiencias y lenguajes diferenciales del presente. Ontología que es *hermenéutica* en tanto su interpretación se autositúa dentro de esa misma historia-transmisión gracias ahora al diálogo que empalma con la tradición filosófica a la que pertenece, reinterpretando su sentido. Sólo así, poniéndose en conexión con la continuidad narrativa de la historia *pasada*, puede alcanzar la ubicación de su propia perspectiva y contar con los referentes determinados del sentido que su interpretar concreto pone en obra mientras teje la continuidad de esa otra red en que se engarzan (discurso común) las plurales esferas aisladas de nuestra cultura actual. Tal es la doble articulación: endógena y exógena, intrafilosófica e interepistémica, diacrónica y sincrónica, que nos propone la conversación con Vattimo *dentro* del lenguaje-historia del ser.

Ahora bien, ¿cuál es nuestra situación concreta dentro de esa historia, qué filosofía de la historia decide la concreta historia de la filosofía donde se ha de ubicar la ontología actual internamente? La respuesta de Vattimo en este punto preciso, que hemos de estudiar con cierto detenimiento, prosigue, repiensa y transforma una línea de consideración abierta por Nietzsche y Heidegger de distinto modo: la que concierne a la crítica de la tradición occidental entendida como tradición metafísica o historia del *ser*, advirtien-

do el nexo de consecución que vincula entre sí a la metafísica filosófica propiamente dicha (platónica, cristiano-medieval y moderno-ilustrada) con su pervivencia secularizada en las fases científica y técnica de esa *misma* historia, a la que, por eso *mismo*, llamamos «*La historia occidental*» (en *singular* gracias al «y» de ese enlace), pensando, entonces, explícitamente o no, que sus distintas *etapas* o edades hasta nosotros trazan la articulada continuidad de un *mismo* curso unitario. Curso éste que empieza a romperse o *debilitarse* a partir de la *muerte de Dios* anunciada por Nietzsche [29] y que, de acuerdo con el planteamiento de Heidegger, alcanza en la era de la técnica y la Organización total el fin-final de su culminación (como *historia del olvido del ser*); [30] por lo que,

29. Vattimo subraya en múltiples ocasiones el carácter histórico-eventual y no meramente teórico que reviste la *noticia* nietzscheana de *la muerte de Dios*. Véase, por ejemplo, en *Dialettica, differenza, pensiero debole*, págs. 21 y sigs. Aunque la referencia a Nietzsche (tanto como a Heidegger) es expresamente constante y característica del pensar de Vattimo, se concentra, dentro de su producción, en las tres monografías que le ha dedicado: *Il soggetto e la maschera (Nietzsche e il problema della liberazione)* —de la que comentaba recientemente: «De todos mis libros, éste es el que más quiero, porque es expresión de una pasión total, profunda. Me llevó años prepararlo, del 1968 al 1972, pero lo escribí en un verano, en dos meses de retiro en una casita cerca de Turín». Entrevista, *Revista de Occidente, op. cit.*, pág. 118—, *Ipotesi su Nietzsche* (1967) y una *Introduzione a Nietzsche*, aparecida en 1985.

30. Exactamente igual que en el caso de Nietzsche, y sólo en estos dos Heidegger es el interlocutor constante de Vattimo. Al filósofo de Messkirch dedica el turinés explícitamente un temprano escrito, el mencionado: *Essere, storia e linguaggio in Hei-*

desde la diferente perspectiva de ambos, nuestra época concreta responde al fin de la metafísica y su historia, a la que también se puede designar con la expresión «fin de la modernidad», habida cuenta, por un lado, de que es la modernidad el momento en que la historia de la metafísica (que se ha ido explicitando-actualizando en/por *su* propia historia) llega a tornarse perfectamente reco-

---

degger (1963, reed. 1989); así como un estudio monográfico: *Introduzione a Heidegger* (1971); pero en todos sus papeles y comunicaciones, como decimos, se re-piensa a Heidegger y con él. En cuanto a la relación que Vattimo hace mantener entre sí, dentro de un diálogo posmoderno no-cronológico, a los dos más destacados referentes de su *propio pensar*, Nietzsche y Heidegger, se puede concretar del siguiente modo según sus palabras: «...en mi opinión Heidegger sirve para entender que Nietzsche no es sólo un *kultur-kritiker*, un *psicólogo de la cultura*, o un crítico de la moral, al estilo de los moralistas franceses. Solamente a partir de Heidegger ha venido a estar claro que Nietzsche, en realidad, es *un ontólogo*. En una de las primeras páginas de su libro sobre Nietzsche, Heidegger asevera que es preciso leerle como si leyéramos a Aristóteles. Y esto, a mi modo de ver, es rigurosamente cierto. La crítica heideggeriana de la ontología tradicional le permite entender la importancia ontológica de Nietzsche. Pero, por otra parte, desde mi punto de vista, se ha de hacer también el giro a la vuelta de Nietzsche sobre Heidegger. Tanto es así, que he escrito un ensayo, que debería salir ahora en una colección francesa de coloquios sobre Nietzsche, al que he titulado *Nietzsche, intérprete de Heidegger*. El título es paradójico porque Nietzsche no podía obviamente desempeñar ese papel en la historia cronológica. En esas páginas reflexiono sobre cómo Nietzsche desvela los aspectos nihilistas del pensamiento heideggeriano, impidiendo, o de todos modos orientando, la lectura de Heidegger, no en la dirección todavía metafísica, teológica, de teología negativa, sino hacia la idea de ser como disolución. *Es muy importante*». Entrevista-Anthropos, *op. cit.*, página 152.

nocible para sí misma (conciencia ilustrada de ser «programa», *Autoconciencia* hegeliana de ser *Historia* que se reafirma y corrige absorbiendo sus diferencias-oposiciones internas en un proceso-progreso de reapropiación totalizante) y, no olvidando, por otro, que la ciencia moderna y las modernas tecnologías mantienen con la metafísica moderna, heredera de la clásica, esa relación de mismidad-continuidad-perpetuación [31] que Nietzsche y Heidegger pusieran de manifiesto al descubrir algo de importancia determinante: que el muro entre fe/razón no era sino un artificio de cartón-piedra y que *con la caída del muro* se liberaba o abría paso la anchurosa corriente del pensar hermenéutico; la onda que a través de un complejo itinerario —cuyos meandros y circunvalaciones intentaré depués reconstruir— llega hasta el mismo Vattimo. Ahora se puede entender con mayor claridad por qué la ontología hermenéutica actual del filósofo turinés, se autositúa en el fin de la modernidad, de la metafísica o de la historia del ser, obteniendo de esta localización intrahistórica la determinación de los parámetros referenciales que permiten a la interpretación no ya sólo darse efectivamente y conocer de modo crítico el enclave de su propia perspectiva,

31. Para una exposición detallada de estas conexiones, de la relación profunda entre metafísica y modernidad, así como de las diversas declinaciones de la posmodernidad según la relación que sostenga con las distintas dimensiones del pensar-vivir metafísico, véase mi artículo: «Al final de la modernidad», *Cuadernos del Norte, op. cit.*, págs. 40-47.

sino poder dirigirse —y disentir— críticamente tanto a la tradición como a los fenómenos del presente. La ubicación intrahistórica proporciona, en suma, a la hermenéutica radical el(los) criterio(s), orientaciones o direcciones de valoración en cada caso; de ahí la importancia *axial* que el vínculo con el pasado tiene para la filosofía de Vattimo, tal como venimos subrayando. Oigámosle expresarlo: «Creo que no podemos hacer ética y política sin una filosofía de la historia, aunque la única filosofía de la historia que es posible en este momento es la filosofía que narra la historia del fin de la filosofía de la historia; y esto no es una tautología o un juego de palabras... sólo podemos construir una ética partiendo de la conciencia de que no es posible una ética... como aplicación de un criterio universal. Nuestra ética es la disolución de la universalidad. Esto es aún un modelo, si bien un modelo muy problemático, muy débil o fragmentario [en el que] va implícita la conciencia de la disolución de los modelos... tenemos que reconstruir la filosofía de la historia, sin esto no se puede hablar de realidades, [hablar en concreto de nada]».[32] Lo cual se explica y pre-

32. Entrevista-*Revista de Occidente, cit.*, pág. 127. Las expresiones entre corchetes son añadidos míos a favor de una comprensión más cercana. Es, por ejemplo, imposible que un pensamiento como el de Vattimo se proponga nunca «hablar de realidades» sin más, cuando ha convertido en auténtico lema o cifra constante de su filosofar (véase nota 7) el profético aforismo nietzscheano del *Crepúsculo de los ídolos*. «Al final, el mundo verdadero ha devenido fábula», en conexión con aquel otro no menos expresivo del *Wille zur Macht*: «No hay hechos, sino in-

cisa en cuanto se tiene también en cuenta que, de acuerdo con Vattimo, sólo tal auto-ubicación dentro del relato de la historia permite proyectar-mediar *otro*-futuro.

III. Ironía y riesgo del pensamiento débil. La voz oscilante del último hombre

Esta *tercera dimensión* de la posición de Vattimo se recoge, como las anteriores, en un rótulo expresivo: el que ofrece-vela lo más *original* de su elaboración [recuérdese que «ontología actual» es una designación foucaultiana, mientras «ontología hermenéutica» es una expresión acuñada por Gadamer, a la que Vattimo ha necesitado añadir la cualificación «radical»]: el nombre-*slogan* —quizás en un sentido mucho más literal de lo que a primera vista pudiera parecer— de *pensamiento débil* con que Vattimo ha organizado, en el debate intelectual de nuestros días, un auténtico revuelo, viniendo a granjearse arriesgadamente, las más de las veces, un repudio y desprecio tan exagerados como sintomáticos: parecería

---

terpretaciones», véase, por ejemplo, *La fine della modernità*, *op. cit.*, págs. 178-179; *Il soggetto e la maschera:* «smascheramento dello smascheramento», *op. cit.*, págs. 71-93. Así pues, y de acuerdo con el contexto, Vattimo sólo puede referirse a la necesidad que la hermenéutica tiene de ubicarse históricamente para disponer de criterios axiológicos y así poder ejercerse como ontología actual, concreta o efectiva *que hable realmente* de algo.

en efecto que la metafísica, ya herida de muerte por el agotarse de su propio cumplimiento y vaciado-vertido *transparente,* diera los coletazos frenéticos de un postrer resuello, pero la imagen introduce mucho más de lo que la *frónesis* —prudencia— y el *kairós* del filósofo italiano consienten, pues también podría ser que las voces airadas o las tachaduras displicentes contra el *Pensamiento débil* fueran signo de otra cosa: de que la metafísica cumplida goza aún de muy buena salud y la sombra helada del cadáver de Dios puede planear durante largo tiempo sobre una tierra a la que abrasa: la tierra del desierto que crece.[33] La metáfora del pez agonizante expresa quizás un mero *deseo*: el de que haya algún pasaje posible a *otra-historia* que no sea la de la violencia metafísica (exterminio, explotación, desigualdad, cosificación masiva, opresión...); la metáfora del desierto que avanza denuncia más bien un *hecho*: que el fin de la modernidad no ha dado aún lugar, y puede no darlo nunca, a *otra* historia y hasta a ninguna historia. Que nuestra condición es sólo posmoderna, que sólo podemos registrar el tránsito de la modernidad a la posmodernidad dentro de ella e investigar el sentido de sus muchas manifestaciones, porque desear y entonces creer que estamos ya, in-mediatamente, en una historia no-moderna o ultrametafísica, además de falsear nuestro *aquí y ahora,* impediría precisa-

33. Aludo aquí, mezclándolas, a dos conocidas metáforas de Nietzsche, que Heidegger retomará y Vattimo desarrolla a su vez, en *Le avventure della differenza, op. cit.,* pág. 117-126.

mente preparar la mediación de esa *otra*-historia que por ahora sólo se nos da como una posibilidad cercada de problemas, y no sólo de orden fáctico, sino teórico: entre ellos y sobre todo, dicho sucintamente, el que propone la autofagia circular del sistema metafísico que se retroalimenta por superación-consumo de sus propias partes-momentos, absorbiendo en la indiferencia formal de su autorrecurrencia sin fin toda aquella oposición que pretende superarla. El intento de *superar* la metafísica hacia una *nueva* época no haría en efecto sino repetir-perpetuar el sistema por el procedimiento dialéctico que le es característico.[34] Otro tiene que ser, entonces, el camino, que Vattimo encuentra en profundizar y extremar desde el interior de la metafísica su tendencial liquidación. En ese sentido explica el filósofo que: «El pensamiento débil no es un pensamiento de la debilidad, sino del *Debilitamiento*: el reconocimiento de una línea de disolución en la historia

34. La imposibilidad de una superación crítica de la metafísica-modernidad es otro *leit-motiv* del pensamiento de Vattimo, que se repite por doquier en toda su producción, al igual que lo hace y en conexión perceptible con ella, la temática del *Verwindung* y la referencia a Nietzsche-Heidegger. De acuerdo con mi opinión, el lector puede encontrar un magnífico resumen de lo esencial de su pensamiento y del papel que en él desempeñan los elementos señalados, debido a Vattimo mismo, en dos lugares privilegiados de su obra: el último capítulo de *La fine de la modernità, op. cit.*, págs. 172-189, intitulado «Nihilismo e postmoderno in filosofia», y el mencionado artículo «Dialettica, differenza, pensiero dèbole», *op. cit.*, págs. 12-28. El primer escrito permite, como digo, una clara comprensión temática de este pensar, mientras el segundo, leyendo entre líneas, puede añadir

de la ontología);[35] «El debilitamiento del ser (de la noción del ser), el darse explícito de su esencia temporal —también, y sobre todo, de su efimeridad, nacimiento-muerte, trans-misión marchita, acumulación anticuarial— repercute profundamente sobre nuestro modo de concebir el pensamiento y el *ser-ahí* que es su "sujeto". El pensamiento débil querría articular estas repercusiones, y preparar así una *nueva* ontología»;[36] no superadora, normativa, edificante, sino abierta a la *caducidad* que hace posible toda experiencia del mundo; una ontología dispuesta a la piedad por aquellos monumentos que nos hablan a la vez de caducidad y duración, en la transmisión del ser que no *es*, sino que acaece; una ontología para la cual la *verdad* se sitúa en un horizonte *débil*: retórico, donde se experimenta el ser desde el extremo de su ocaso y disolución.[37]

Pero, ¿qué significa todo eso? La debilidad de ese pensar que se coloca por fidelidad al ahora en la consignación y registro del declinar del ser, ¿no habrá de incurrir también en la debilidad de aceptar acríticamente lo dado, desembocando en hacer

---

a ella las indicaciones teóricas fundamentales para una reconstrucción del itinerario intelectual seguido por el filósofo italiano. A propósito de la problemática concerniente a la superación de la metafísica, el lector encontrará sin salir de este mismo volumen, en el primer capítulo de *La sociedad transparente*, indicaciones suficientes.

35. Entrevista-Anthropos, pág. 153.

36. *Dialettica, differenza, pensiero dèbole, op. cit.*, pág. 20.

37. Véase *ibíd.*, págs. 23-26.

suya una oscura apología de la exangüe fuerza proyectiva del pensamiento mismo?[38] Vattimo encara así el problema, y, de acuerdo con sus propias palabras, «no puede ocultarse que el problema existe».[39] Reconocimiento que no afecta ni señala, desde luego, una mera cuestión de interna coherencia teórica, pues ése y no otro, que es *El* problema del pensamiento débil, es en realidad también el eje aporético de toda posible filosofía actual o no-metafísica, en todos los sentidos que el juego de estos dos términos contrastados deja entrever. Lo cierto, sin embargo, es que la cuestión del positivismo acrítico amenaza al pensamiento débil de una manera muy especial, pues, si se recuerdan algunas entregas de lo recorrido hasta aquí, podrá verse con toda claridad que el único criterio selectivo del que dispone la ontología actual en relación al presente, tanto como el único hilo conductor que encuentra la ontología hermenéutica para situarse en una relación no repetitiva o de simple aceptación con el pasado, es meterse dentro del relato de la historia (de su sentido), como momento suyo, como momento eventual de la historia del ser que acaece. Si por último tenemos en cuenta que el relato preciso dentro del cual se sitúa la hermenéutica de Vattimo para ganar la concreción y los confines referenciales de su propia perspectiva es el nihilismo que, desde su particular lectura, establece entre

38. Véase *ibíd.*, pág. 27.
39. *Ibídem.*

Nietzsche y Heidegger un nexo de continuidad indispensable,[40] se entenderá mejor que sin el pen-

40. Consideramos de interés reproducir aquí un pasaje de Vattimo contenido en ese último escrito suyo al que tantas veces ha hecho referencia nuestra «Introducción» (por ofrecer el más reciente punto de vista del autor sobre la temática que su pensamiento reelabora de continuo): la *Etica dell'interpretazione.* El pasaje en cuestión recoge muchos de los problemas por nosotros abordados, y permite ver la particular importancia que para Vattimo tiene encontrar entre Nietzsche-Heidegger una continuidad nihilista. Dice así: «La hermenéutica parece constituir la *koiné* de la cultura de hoy. Esto entraña el riesgo de numerosos equívocos, abre muchas cuestiones, y obliga a la hermenéutica a precisarse y radicalizarse, para evitar una interpretación demasiado *cómoda* y superficial, que la convierte en pura apología de la multiplicidad irreductible de los universos culturales, e impide también que se la pueda asimilar a una nueva metafísica —fundada sobre el «trascendental» de la comunicación, como ocurre en el caso de las teorías de Apel y Habermas—. Una tal precisión y radicalización de la hermenéutica implica, sobre todo, el reconocimiento de la continuidad sustancial que, incluso contra la letra de los textos, se da entre los dos pensadores que más han influido en la definición de la teoría de la interpretación, esto es: Nietzsche y Heidegger. La continuidad entre ambos es el nihilismo; pero no entendido principalmente como disolución de los valores, de la imposibilidad de la verdad, de la renuncia o de la resignación, sino justamente como una nueva ontología, como un nuevo pensamiento del ser capaz de sobrepasar la metafísica... por pensar el ser como evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligado a la situación de la época», *op. cit.*, págs. 7-8.

En efecto, y para librar ahora al propio Vattimo de muchos malentendidos, se debería recordar siempre que su particular nihilismo no es sino un *eventualismo*; pero lo cierto es que tal matización obligada abre su propuesta a tantos o quizá mayores problemas de los que elimina. Por otra parte, entender el pensar heideggeriano en términos nihilistas plantea inmensas dificultades: *a*) Oscurece la crítica de Heidegger a Nietzsche como punto culminante de la metafísica que se plasma en la voluntad de voluntad, o voluntad de poder —escollo que Vattimo esquiva

samiento débil que responde a una ontología historicista y nihilista, la filosofía de Vattimo resultaría imposible, y su posición, sencillamente insostenible. La amenaza de positivismo acrítico y de relativismo contingentista que se cierne sobre su planteamiento, sólo parece poder exorcizarse desde el reconocimiento sin duda paradójico de que la historia del ser dibuja una parábola, sigue un curso, una línea o trazado de sentido a partir del cual y únicamente puede un pensamiento tan radicalmente intrahistórico e inmanente como éste orientar su proyección y disponer de algún criterio preferencial-valorativo, sin lo cual, no sólo resultaría imposible toda eticidad, abandonada al juego de las fuerzas fácticas, sino todo pensamien-

---

reinterpretando la voluntad de poder como voluntad de arte y el *superhombre* en términos de moderación y autoexperimentación, desde una óptica schopenhaueriana (véase *Il soggeto e la maschera, op. cit.*, part. II, cap. 4; III, cap. 5)—. *b*) Impide comprender la posición de crítica radical, aunque no *superadora* o hegeliana, en que Heidegger se sitúa respecto de la metafísica, y, por consiguiente, los ricos *materiales* para un pensar-vivir alternativo que las arduas elaboraciones, sobre todo del último Heidegger, ofrecen a nuestra situación. *c*) Coloca el pensar de Vattimo en una relación de peligrosa proximidad y continuidad con la metafísica (que de acuerdo con Heidegger fue siempre nihilista), exponiéndole a la absorción indeseable que se daría en la figura de una mera inversión del hegelismo. Por lo que se refiere a las razones de un imposible nihilismo en Heidegger, véase mi artículo: «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger». (Anales del Seminario de Historia de la filosofía, V-1985, Universidad Complutense, Madrid, págs. 259-292). Heidegger desde Nietzsche y Nietzsche desde Schopenhauer, he ahí un eje privilegiado para la discusión de-con Vattimo y el *pensamiento débil.*

to no crasamente descriptivo, y, entonces, toda hermenéutica.

Ahora bien, ¿cuál puede ser el curso de la historia del ser tras *la muerte de Dios* y la profunda crisis del pensar fundacional —es decir, de la metafísica en todos los órdenes epistemológicos y experienciales—? No otro, piensa Vattimo, que el de un trayecto nihilista, de disolución, de liquidación, debilitamiento y mortalidad del ser y sus categorías *fuertes*, violentas (las *causas primeras*, el *sujeto responsable*, la voluntad de poder entendido como *dominio*, la evidencia que se *impone* como verdadera...,[41] que poco a poco se han ido debilitando, justo en la misma medida, cree el filósofo italiano, siguiendo también en esto a Nietzsche, en que las condiciones de vida del hombre menos extremas han ido permitiendo prescindir de tan aplastantes seguridades.[42] Así pues, no el ser fuerte de la metafísica, sino un ser débil, despotenciado, que deviene, nace y muere,[43] se da ahora a nuestra experiencia epocal y al pensar, como única indicación posible: «Experimentar el nihilismo como la única posible vía de la ontología».[44] El destino de la metafísica o historia del ser ha ido mostrando (en un sentido radical o forzado) que, de acuerdo con Vattimo, Heidegger

41. Véase *Le avventure della diferenza*, págs. 173 y sigs.
42. Véase *ibíd.*, pág. 9, y *Al di là del soggetto*, págs. 54-55.
43. Véase *ibíd.*, todo el cap. 2: «Verso un'ontologia del declino», págs. 51-74.
44. *Ibíd.*, pág. 57.

no habría aceptado [45] que el ser es tiempo: pasar, declinar, maduración y envejecimiento, caducidad...[46] Así devuelve el pensamiento débil al ser «todos aquellos caracteres que la metafísica en busca de aseguramiento, por consiguiente de fuerza (y de violencia que está conectada con el imponerse de la presencia), había excluido de él».[47] Es, por lo tanto, en la arriesgada conjunción de historicismo y nihilismo donde la ontología de Vattimo encuentra el sol saliente escarpado, al borde del malentendido, con que resistir la más grave impugnación conocida en la *república* de los *filósofos*: la del positivismo-relativismo que, confinando a un pensamiento en la condición espuria de lo *pseudo*, decreta sin más su exilio por inconsistencia, por debilidad, que el muro de la metafísica le devolvería de rebote en una *Verwindung* distorsionada, desde su mero silencio.

A todo lo cual contesta Vattimo, de hecho, así: «Si las raíces de la violencia metafísica están en último término en la relación autoritaria que establecen entre el fundamento y lo fundado, entre el ser verdadero y la apariencia efímera, y en las relaciones de dominio que se constituyen en torno a la relación sujeto-objeto, la cuestión concerniente a ultrapasar este pensamiento y el mundo que determina, no podrá plantearse como acceso a ningún otro fundamento desde el que iniciar

45. Sobre todo en el mencionado cap. 2 de *Al di là del soggetto*, y en el cap. VII de *Le avventure della differenza*.
46. Véase *ibíd.*, págs. 170-172.
47. *Ibíd.*, pág. 173.

una nueva construcción... [sino como] un reemprender y proseguir el proceso disolutivo y nihilista que caracteriza el devenir de la metafísica y la modernidad».[48] Tarea que se perfila más precisamente en la de un pensar que lleve a sus últimas consecuencias el proceso y la lógica de la secularización, característicos de la modernidad, en orden a liquidar y consumar todo resto del ser fundacional y de su lógica.[49] Tal es en apretada síntesis la propuesta de Vattimo. Todos los problemas que encierra y suscita este pensamiento se concentran entonces en su zona proyectiva o procrónica, pero siendo ésta inseparable del vínculo que la conecta con el pasado y el presente, la muy discutible posición de una ontología que se quiere y necesita historicista-nihilista ha de afectar al centro de este filosofar, localizando en el eje mismo de su articulación una franja de extrema fragilidad: la que se refleja en un espejo simétrico e invertido como el revés de la propia metafísica moderna, donde el *metarrelato* de la historia del ser que progresa hacia su total plenitud viniera a ser sustituido por el que cuenta ahora el progresivo disolverse del ser hasta su completa extinción.[50]

La desigual recepción del pensamiento de Vattimo no parece ajena a la diferenciación de planos que en él hemos venido notando, pues, si en el corte sincrónico las *películas* de Vattimo se

48. *Ontologia dell'attualità, op. cit.*, págs. 201 (...) 209.
49. Véase *ibíd.*, págs. 211-213 y 219.
50. Véanse notas 6 y 40.

emiten *sin ruido,* alcanzando la limpia sintonía que se prueba en un *ranking de audiencia* excepcional y un muy alto nivel de recaudación, y en el plano diacrónico logra una riqueza filosófica de excepcional interés, en el plano proyectivo o procrónico la acogida no parece ser tan calurosa, mientras la crítica descubre numerosos problemas: interferencias en la emisión o contradicciones internas al mensaje. Detectar la providencia y enjundia de tales disonancias exigiría abordar con mucha mayor profundidad de la que es posible para esta *introducción,* las complejas circunvoluciones de este pensamiento. Pero, no obstante, tal como se ha visto, la sede esencial del conflicto a dirimir puede focalizarse en la cuestión del ser y de su historia, que Vattimo interpreta en los términos de una *ontología negativa.*[51]

51. Dice Vattimo: «La ontología de la actualidad se configura como una ontología negativa, aquella que, podríamos decir, se toma en serio la experiencia a la que Heidegger se esfuerza por corresponder cuando en *Zur Seinsfrage,* escribe *Sein,* ser, bajo una tachadura. Esta experiencia, que la *teoría* expresa hablando de debilidad y negatividad, es quizás una vía abierta al ultrapasar de la filosofía... la cual puede realizarse sólo *consumando* hasta el fondo la experiencia *teórica* de la (terminación de) la metafísica». *Ontologia dell'attualità, op. cit.,* pág. 223. El lector podrá juzgar por sí mismo el muy diferente sentido de tal *tachadura* en Heidegger y en Vattimo, sólo con comparar entre sí las palabras del filósofo italiano que se acaban de traer y los siguientes pasajes del *Zur Seinsfrage* al que remiten. Dice Heidegger: «Decimos *demasiado poco* del "ser mismo" *(Sein selbst),* cuando diciendo "el ser" dejamos fuera su ser presente al hombre, desconociendo así que este último entra él mismo a constituir "el ser" (no el ser del hombre) ponemos al hombre en sí mismo y sólo en un segundo momento hacemos que entre en

Expresión ésta que podría contener una clave de comprensión diferente para las propuestas casi vaciadas de la ontología débil y lo que parece ser una insalvable ambigüedad oscilatoria del pensar sin fundamento: la oscilación que se experimenta siempre escuchando a Vattimo entre un pesimismo de talante schopenhaueriano y la filosofía de la aurora nietzscheana, entre la fúnebre visión del

---

relación "al ser". Pero decimos también *demasiado* si entendemos el ser como lo que abarca en sí todo y nos representamos al hombre consiguientemente como un ente particular entre otros (plantas, animales), poniéndolo después en relación con el ser; en efecto, ya en la esencia del hombre está contenida constitutivamente la relación a lo que, precisamente merced a tal relación, que es un relacionarse en el sentido de necesitar, es determinado como ser, y, así, sustraído a su pretendido "en sí y por sí"». (M. Heidegger, «Ueber Die Linie», en el volumen misceláneo *Freundschaftliche Begegnungen*, en honor de E. Jünger, Francfort, 1955. Reimpreso separadamente con el título de *Zur Seinsfrage*, Francfort, 1956, pág. 27, nuestra traducción.) Así pues, y esto era lo que se trataba de notar, no parece que la *tachadura heideggeriana del ser* se oriente en la dirección de nihilismo alguno, sino explícita y decididamente a una recusación del sustancialismo-subjetivismo ya del ser, ya del sujeto, comprendidos como siendo «en sí y por sí», por la tradición metafísica a partir de la escisión platónica (del *chorismós*) dualista. Para corroborar lo cual añade Heidegger algo más adelante: «En verdad no podemos decir ni siquiera que "el ser" y "el hombre" sean lo mismo en el sentido de que *ellos* se copertenezcan, pues así diciendo les dejamos siempre a ambos siendo todavía para sí» (*ibid.*, pág. 28, nuestra traducción). *Por eso* nos propondrá H. escribir el ser tachándolo, para recordar que no tiene carácter de *kath'autó*, tanto como para reflejar que la verdad del ser que se da (*alétheia*) en la interpretación, se oculta (*léthe*) simultáneamente en lo no-dicho y no-pensado por cada una de las interpretaciones-transmisiones históricas y concretas. En una palabra: Vattimo parece olvidar que la me-

ser-para-la-muerte que parece trasladar al ser mismo la finitud del *dasein* heideggeriano, y la ligera alegría del *hombre de buen temperamento* que encuentra en la disolución del peso de lo real a la que asistimos en el mundo de la tecnología informática, en el modelo estético de nuestra actual civilización, en la espectacularización de la política, en la dificultad cada vez mayor de distinguir entre ser e imagen traída por el cine y los *media*, o en el desarraigo de la experiencia metropolitana,[52] las *chances* positivas de una ma-

---

tafísica no ha sido sólo el pensar del fundamento necesario del que se podría *salir* a través de una ontología eventualista-nihilista, sino también, y por los mismos motivos, el pensar de la escisión o separación, del que, desde luego, no se puede *salir* por eliminación o liquidación de uno de los *miembros*: el ser («Muerto el perro, se acabó la rabia», dice un brusco refrán castellano). Una lectura nihilista —imposible— de Heidegger, trastoca las radicales alternativas abiertas por su esfuerzo (entre ellas la que permite y apunta con brío a lo que llamaré una *ontología ecológica*), dañando además, entre otras muchas cosas, lo que, en mi opinión, constituye uno de los retos más fecundos del meditar heideggeriano: repensar la libertad no en términos de auto-nomía y emancipación: «para sí» (libertad imprescindible o básica pero insuficiente) sino en términos, además, de *entrega*, solidaridad y autoexpropiación, «para lo(s) *otro*(s)», con todas las connotaciones políticas —en un sentido no deteriorado del término si es que todavía alguno se recuerda— que ello entraña. «Menchs und Sein sind einander übereignet. Sie gehöhen einander: Hombre y ser se trans-propian uno al otro, se pertenecen uno al otro». M. Heidegger: *Identität und Differenz*, Neske, 6.ª ed. Tubinga, 1978, pág. 18.

52. Buena muestra de este lado optimista de la *oscilación* de Vattimo es *La sociedad transparente*, cuya versión castellana se presenta en este volumen, y en especial sus dos últimos capítulos.

ñana que ya llega por momentos hasta nosotros.[53] La clave escondida nos viene de la mano de Adorno, en cuya *dialéctica negativa,* distorsionada quizás una vez más por el proceder irónico de la *Verwindung* de Vattimo, podría leerse un particular mensaje, con sólo recordar sucintamente lo que sigue: que la función desempeñada por la utopía irrealizable de la conciliación estética o la composición armoniosa estribaba para el maestro de Francfort, en servir de criterio o perspectiva crítica sobre la alienación y negatividad de lo real; [54] y, entonces, ¿no podría ser la ontología débil del nihilismo, una contrautopía que liberara lo real de la negatividad con que ha de verse lo efímero y contingente desde la óptica metafísica de las verdades eternas y necesarias?; ¿no residirá el carácter polémico y humorístico del pensamiento débil en invertir precisamente el punto de vista de la metafísica y mirar el ser-fundamento siempre negativamente, desde la realidad inmanente y efímera pero capaz de una inmortalidad monumental a través de la memoria-crea-

53. Todo lo cual ha de ponerse en conexión con la temática heideggeriana del *Ges-tell* como esencia de la epocabilidad tecnológica, y el relampaguear en él del *Ereignis* en cuanto posibilidad de *otra* historia *no*-metafísica. Para una clara explicación de Vattimo sobre este punto véase: *La fine della modernità, op. cit.,* cap. X. *Le avventure della differenza, op. cit.,* págs. 153-173. *Al di là del soggetto, op. cit.,* págs. 67-69, y *La sociedad transparente,* cap. 4.

54. Véase en *La sociedad transparente,* dentro del «Arte de la oscilación», la sugerente lectura vattimiana de la *dialéctica negativa* de Adorno en relación con Benjamin y la estética de las vanguardias.

tiva de la historia-transmisión?; si el punto de vista privilegiado es el de la oscilación, el de la precariedad y la riqueza que habita en la imposible coincidencia de significado y forma, en la fisura de la alteridad inagotable que jamás se resuelve enteramente en la transparencia del sentido, ni en la presencia, posibilitando así la continuidad del durar... ¿no habría que declarar la muerte del ser metafísico pleno, total y vaciado en una supuesta manifestación sin resto?, ¿no habría que pensar, interpretando ahora sesgada y reversamente la diferencia ontológica de Heidegger, que, en efecto, el ser metafísico no es sino un ente-objeto, y que la metafísica ha olvidado al ente inmanente y vivo, a favor del ser-muerto?... Si ahora abandonamos el espejo de la inversión que deforma la imagen-oficial de lo real enajenado, podremos oír a Vattimo decir sencillamente algo muy distinto: que sin muerte no hay ser: no hay historia-transmisión, vocación de monumento, ni *pietas*, sólo la nada reificada o el cronos edípico que aplasta de vez en vez lo único que tenía: su heredad para erguirse sobre un mundo de cenizas calcinadas por la violencia de un falso sueño: del sueño que no se sabe tal.

Pero dicho esto, las preguntas que acucian al pensamiento débil no se disuelven, lo anterior sirve sólo para situarlo en el lugar negativo, irónico y polémico, antifundamentalista, que parece convenirle; el lugar del *mientras tanto* que es el de la posmodernidad, el lugar del *último hombre* metafísico que asiste pensando lo que ocurre, al en-

vío del ahora, y se sustrae serenamente a la tentación de cualquier otra recaída-fuga en la violenta protección de algún fudamento o absoluto, pero sigue determinado por la oposición a él: «La hermenéutica debe reconocerse como el pensamiento de la época del fin de la metafísica y sólo de ella. La hermenéutica no es la descripción adecuada de la condición humana que se abre finalmente camino en un cierto punto de la historia... es el pensamiento filosófico de la Europa secularizada... desde una perspectiva radicalmente fiel a la instancia de la historia que está en el origen de la hermenéutica, ésta no puede pensarse verdaderamente como alternativa a la modernidad, pues de tal modo debería legitimarse como fundada sobre cualquier *evidencia* que la modernidad hubiera olvidado; debe presentarse como el pensamiento de la época del fin de la metafísica, esto es: como el pensamiento de la modernidad en su cumplimiento y nada más».[55]

Sólo que en nombre de tal fidelidad se corre el riesgo de no dar ningún *salto* nunca a *otras* historias. Sólo que el ser como pluralidad y plurivocidad que se abre a la muerte (del *Fundamento*) no es *La Nada* que correspondería aún a una tácita pervivencia invertida del pensamiento monológico. Sólo que la metafísica platónico-cristiana y sus secularizaciones no ha sido nuestra única historia, porque ni ahora, ni nunca, ha

55. *Etica dell'interpretazione, op. cit.*, 141-144, *passim.*

habido una única historia, sino también otras múltiples tradiciones-perspectivas que están, esperan y pueden inagotables relecturas, no marcadas por ningún curso historicista del devenir ascendente o descendente, sino, desde dentro de la temporalidad topológica, decididas por el renombrar, que Vattimo, olvidando una vez más el ser, ha olvidado en el *An-denken* de Heidegger, y por los mismos motivos, siempre (anti) metafísicos que en el *Ereignis*[56] ha subrayado únicamente la di-

56. Sobre los sentidos del *Ereignis* heideggeriano véase nuestro tan mencionado trabajo: «La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger», *op. cit.*, págs. 275-292. Nosotros traducimos *Ereignis* por «Acontecimiento apropiador» queriendo respetar tanto el sentido del *ser* como evento (como historia y no como identidad permanente), cuanto el sentido del «Eigen» auténtico-apropiado, insinuando también (gracias al guión) la reciprocidad de la propiedad (ahora en el sentido de posesión) y la, entonces, indisociable ex-propiación de una esencia transitiva. El término retiene así *toda* la doctrina: que el ser y el pensar se hacen *auténticos* en su copertenencia: dándose el ser al pensar y el pensar al ser, de modo que esta mutua entrega es el *acontecimiento*: historia y/o lenguaje. Véase art. cit., pág. 271. Vattimo, subrayando la eventualidad del *Ereignis* a expensas de la copertenencia, inclina esta constelación hacia el reduccionismo nihilista ya discutido. Sus motivos de fondo pueden verse, nos parece, con especial claridad, por ejemplo, en *Le avventure della differenza,* págs. 77-78. Y se concentran en lo siguiente: si el enlace entre copertenencia-expropiación (que es el de la *léthe-alétheia*) preside todo evento, apertura e institución histórica «la conexión descubrimiento-ocultamiento parece asumir una consistencia estructural y se sustrae a la eventualización de todas las estructuras que persigue Heidegger. Se viene a decir que *hay*, de manera estable, un ser caracterizado como un continuamente renovado implicarse de apertura y ocultación. Es sobre esto que nos parece un equívoco al que no siempre se ha sustraído el mismo Heidegger, que se fundan hoy las inter-

mensión eventual del acontecer por el lado contingente: el del tiempo que pasa, en detrimento de la duración que queda, viniendo así a preterir la dimensión de co-pertenencia entre el ser y el pensar que atraviesa y depone la escisión dualista, característica matriz de la onto-teología, tanto o más que El Fundamento por ella instaurado. En una palabra, y como mero botón de muestra para un desmetido del historicismo (anti) metafísico de Vattimo: Heidegger no estaría *antes* sino *después* de Vattimo, o más cerca de la *transmodernidad,* mientras que el filósofo turinés se aproxima peligrosamente a insistir en una modernidad remozada o *actualizada,* que necesita

---

pretaciones neoplatonizantes y teologizantes de su filosofía. Pero, ¿qué decir si, tomando en serio la eventualidad del ser, se leyera la expresión "la metafísica como historia del ser" en su sentido más intenso, aquel que se origina de atribuir un sentido objetivo, o *también* objetivo al genitivo? La metafísica, en este caso, se llamaría historia o destino del ser, porque el ser mismo pertenece totalmente a la metafísica, y a su historia: el fin de la metafísica, pero asimismo la superación que Heidegger cree que debe preparar, equivaldría entonces al fin del ser y también al fin de la diferencia ontológica. Lo que acontece en el pensamiento de Nietzsche, es decir, que en él "del ser mismo ya no queda nada", sería la superación de la metafísica en tanto liquidación de la noción misma de ser», *op. cit.*, pág. 78. En otras palabras: no pensar «la historia del ser» en el sentido de que el ser tiene historia (genitivo subjetivo), sino en el sentido de que es historia: acontece. Así *radicaliza* Vattimo a Heidegger (a lo cual creemos no es ajeno el intento de contestar a la «urbanización» de Heidegger que según Habermas opera Gadamer en éste. Pero el paralelo de ambos intentos es obvio: si en Gadamer se reduce el ser al lenguaje-tradición, en Vattimo se termina por reducir a la historicidad).

conservar, no sin contradicción y a pesar suyo, la *estructura* esencial de la última metafísica: la estructura de La Historia hegeliana, ahora irónicamente revertida hacia un desfondamiento final...

Las preguntas están ahí, algunos riesgos de la ontología débil han sido señalados, queda ahora leer a Vattimo con la atención que corresponde a una de las más densas y matizadas filosofías de nuestros días. La *Sociedad transparente,* situándose en la *zona* sincrónica, actual, de este pensar, habla ya en el lenguaje de la pluralidad y diferencia inderivadas, cuyo enlace se opera en y por el filosofar mismo; la *claridad* de talante que preside estas páginas parece confirmar la hipótesis apuntada: que el *otro* talante, el obscuro y pesimista del nihilismo, vindicado y enfatizado por otros textos, no sea sino un instrumento denegador, dirigido a vaciar la metafísica persistente, pero a favor de que lo real próximo y efímero se dé la vuelta hacia nosotros los hombres, apareciendo en la grieta de lo luminoso, de lo estremecido y complejo, que vibra y oscila, proyectando sus propias sombras esquemáticas. Claro-osbcuro barroco, donde las heridas del pensar contemporáneo ni se esconden ni se lloran, porque se saben indispensables. Tan indispensables como escuchar a Vattimo para saber dónde estamos.

Yo, aún así, quisiera despedirme con unos versos:

La mañana ha llegado a través de la muerte
y al alba se oye la voz de la tierra.

TERESA OÑATE
Universidad Complutense

Bibliografía de Gianni Vattimo

— Recensión de W. K. WIMSATT y C. BROOKS, *Literary Criticism: a Short History*, en *Rivista di Estetica*, 1958, fasc. 2.

— Recensión de E. G. BALLARD, *Art and Analysis*, en *Rivista di Estetica*, 1958, fasc. 2.

— Recensión de G. MORPURGO TAGLIABUE, *La esthétique contemporaine*, en *Rivista di Estetica*, 1960, fasc. 3.

— «Imitazioni e catarsi in alcuni recenti studi aristotelici», en *Rivista di Estetica*, 1960, fasc. 1.

— «Per una storia dell'estetica», en *aut aut*, enero de 1960.

— *Il concetto di fare in Aristotele*, Turín, Giappichelli, 1961.

— Recensión de J. C. PIGUET, *De l'esthétique à la métaphysique*, en *Rivista di Estetica*, 1961, fasc. 1.

— Recensión de P. M. SCHUHL, *Etudes platoniciennes*, en *Rivista di Estetica*, 1961, fasc. 3.

— Recensión de P. FRANKL, *The Gothic*, en *Rivista di Estetica*, 1962, fasc. 2.

— Recensión de F. J. KOVACH, *Die Aesthetik des Thomas von Aquin*, en *Rivista di Estetica*, 1962, fasc. 2.

— *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín, Edizioni di «Filosofia», 1963.

— Recensión de T. W. ADORNO, *Noten zur Literatur*, en *Rivista di Estetica*, 1963, fasc. 2.

— «Nietzsche et la philosophie comme exercise ontologique», texto presentado en el coloquio del Centre Culturel de Royaumont (París) en julio de 1964, reproducido en el volumen *Nietzsche*, París, Editions de Minuit, 1967, con el correspondiente comentario.

— «Verità, comunicazione, espressione», en el volumen *Il probleme della comunicazione*, Padua, CEDAM, 1964.

— «Filosofia e fenomenologia dell'esperienza religiosa», en *Studium*, 1964, n. 12.

— Intervención en el coloquio sobre *La cultura oggi*, Urio, septiembre de 1966, publicado en los n. 226 y 227 (1966) y 228 (1967) de *La table ronde*.

— *Il problema estetico* (en colaboración con Luigi Pareyson), Roma, AVE, 1966.

— *Poesia e ontologia*, Milán, Mursia, 1967.

— *Ipotesi su Nietzsche*, Turín, Giappichelli, 1967.

— Intervención en el coloquio celebrado por el Centro internazionale di studi umanistici y por el Istituto di Studi filosofici sobre *Il mito della pena*, publicada en *Archivio de Filosofia*, 1967, fasc. 1.

— *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Milán, Mursia, 1968.

— «Il VI Congreso internazionale di estetica (Uppsala, 15-20 agosto 1968)», en *Rivista di estetica*, 1968 (13), 415-425.

— «Presentazione» a M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Milán, Mursia, 1968.

— *Introduzione all'estetica di Hegel. Corso di estetica dell'anno accademico 1969-70*, Turín, Giappichelli, 1970.

— «Ernst Bloch interprete di Hegel», en *Incidenza di Hegel*, Nápoles, Morano, 1970, edición a cargo de F. TESSITORE, 913-926.

— «El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad», en *Ideas y valores*, 1970, n. 35-37, 57-77.

— *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1971 (trad. cast.: *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1986).

— *Corso di estetica. Anno accademico 1970-71*. Turín, Litografia artigiana M. & S., 1971.

— «Sprache, Utopie, Musik», en *Philosophische Perspektiven*, 1972 (4), 151-170.

— Traducción de H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milán, F. lli Fabbri Ed., 1972 (nueva edición: Milán, Bompiani, 1983).

— «Déclin du sujet et problème du témoignage», en *Le témoignage*, Actas del coloquio organizado por el Centre Internationale d'Etudes humanistes y el Istituto di Studi filosofici di Roma, Roma, 5-11 de enero 1972, a cargo de E. CASTELLI, París, Aubier-Montaigne, 1972, 125-139.

— «L'oeuvre comme mise en oeuvre de la vérité et le concept de jouissance esthétique», en *Approches de l'art*, Bruselas, La Renaissance du Livre, 1973.

— «Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica», en *La filosofia della*

storia della filosofia. I suoi nuovi aspetti, Archivio di filosofia, 1974, Padua, CEDAM, 205-225.

— «Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche», en *Revue internationale de philosophie,* 1974 (28), 353-390.

— *Il soggeto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione,* Milán, Bompiani, 1974.

— Edición, con la colaboración de A. BIXIO, del volumen M. HEIDEGGER, *La doctrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanesimo,* Turín, SEI, 1975.

— «L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre», en *La filosofia dal '45 ad oggi,* Turín, ERI, 1976, a cargo de V. VERRA, 123-135.

— «Il problema estetico», en *La filosofia dal '45 ad oggi,* cit., 388-400.

— «Nietzsche e la differenza», en *Nuova Corrente,* 1975-76, n. 68-69, 399-415.

— Edición del volumen M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi,* Milán, Mursia, 1976.

— «Nietzsche heute?», en *Philosophische Rundschau,* 1977 (24), 67-91, reeditado en italiano: «Nietzsche e il testo della metafisica (sulle recenti interpretazioni di Nietzsche in Francia)», en *Amicizia stellare. Studi su Nietzsche,* a cargo de A. MARINI, Milán, Unicopli, 1982, 283-326.

— «Il deperimento della politica», en *aut aut,* 1977, n. 161, 87-90.

— «Introduzione» a K.-O. APEL, *Comunità e comunicazione,* Turín, Rosenberg & Sellier, 1977.

— Edición del volumen *Estetica moderna,* Bolonia, Il Mulino, 1977.

— «Prefazione» (y traducción, en colaboración con U. Ugazio) a M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, 2 vol., Milán, Sugar Co., 1978.

— «Introduzione» a G. DELEUZE, *Nietzsche e la filosofia*, Florencia, Colportage, 1978.

— «An-denken. Il pensare e il fondamento», en *Nuova Corrente*, 1978, n. 76-77, 164-187.

— «Le avventure della differenza», en *Verifiche*, 1979 (8), 63-79.

— Edición del volumen F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Turín, Einaudi, 1979.

— *Le avventure della differenza*, Milán, Garzanti, 1980 (trad. cast.: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Edicions 62, 1986).

— «Morte o tramonto dell'arte», en *Rivista di estetica*, 1980 (4), 17-26.

— «L'ombra del neo-razionalismo. Note a "Crisi della ragione"», en *aut aut*, 1980, n. 175-176, 19-26.

— *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Milán, Feltrinelli, 1981 (trad. cast.: *Más allá del sujeto*, Barcelona, Paidós, 1989).

— «Apologia del nichilismo», en *Belfagor*, 1981 (36), n. 2, 213-219.

— «Negare aude», en *Riscontri*, 1981 (3), n. 2-3; también en *Nichilismo e nichilismi*, Avellino, Sabatia Editrice, 1981.

— «La crisi dell'umanismo», en *Teoria* (Pisa), 1981 (1), n. 1, 29-41.

— *Che cosa fanno i filosofi oggi? Testi di N. Bobbio, U. Cerroni, U. Eco, G. Giorello, I. Man-*

cini, P. Rossi, E. Severino, G. Vattimo, Milán, Bompiani, 1982.

— «Dialectique et différence», en *Exercises de la Patience,* 1982, n. 3-4, 125-144, después en el volumen *Heidegger,* París, Obsidiane, 1982.

— «Ornamento e monumento», en *Rivista di Estetica,* 1982 (22), n. 12, 36-43.

— «Introduzione» a H. G. GADAMER, *La ragione nell'età della scienza,* Génova, Il Melangolo, 1982.

— «Dialettica, differenza, pensiero debole», en *Il pensiero debole,* Milán, Feltrinelli, 1983, 12-28 (volumen a su cargo, en colaboración con P. A. ROVATTI).

— «La struttura delle rivoluzioni artistiche», *Materiali filosofici,* 1984, n. 11, 3-16, después en *Il tempo dell'arte,* Milán, Franco Angeli, 1984.

— «La filosofia del mattino», en *aut aut,* 1984, n. 202-203, 2-14.

— *Introduzione a Nietzsche,* Roma-Bari, Laterza, 1985 (trad. cast.: *Introducción a Nietzsche,* Barcelona, Edicions 62, 1987).

— *La fine della modernità,* Milán, Garzanti, 1985 (trad. cast.: *El fin de la modernidad,* Barcelona, Gedisa, [2]1987).

— «Vers une ontologie du déclin», en *Critique,* 1985 (41), 90-105.

— «Dal'essere come futuro alla verità come monumento», en *Interpretazione e cambiamento,* actas del VI Colloquio sulla Interpretazione, Macerata, 9-10 de abril de 1984, a cargo de C. GALLI, Turín, Marietti, 1985.

— «Il mito e il destino della secolarizzazione», en *Rivista di estetica,* 1985, n. 19-20, 67-77.

— «Secolarizzazione della filosofia», en *Il Mulino,* 1985, n. 300.

— «Utopia, controutopia, ironia», en *Fondamenti,* Brescia, Paideia, 1985, n. 3.

— «L'ermeneutica e il modello della comunità», en *La comunicazione umana,* a cargo de U. CURI, Milán, Franco Angeli, 1985.

— «Herméneutique et nihilisme», en *Exercises de la Patience,* 1985, n. 6, 69-80.

— «Ritorno alla (questione della) metafisica», en *Teoria* (Pisa), 1986 (6), n. 1, 65-76.

— «Il disincanto e il dileguarsi», en *MicroMega,* 1986, n. 1, 131-140.

— «Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson», en *aut aut,* 1986, n. 213, 17-27.

— «Perché "debole"», en *Dove va la filosofia italiana?,* a cargo de J. JACOBELLI, Roma-Bari, Laterza, 1986, 186-192.

— «Nota introduttiva», en colaboración con D. MARCONI, a R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura,* Milán, Bompiani, 1986.

— «Presentazione» a *Il pensiero ermeneutico,* a cargo de M. RAVERA, Génova, Marietti, 1986.

— «Presentazione» a W. SCHULZ, *Le nuove vie della filosofia contemporanea,* vol. I: *Scientificità,* Génova, Marietti, 1986.

— «Metafisica, violenza, secolarizzazione», en *Filosofia '86,* Roma-Bari, Laterza, 1987 (e «Introduzione» al volumen).

— «Postmodernità e fine della storia», en *Moderno, postmoderno,* a cargo de G. MARI, Milán, Feltrinelli, 1987, 98-108.

— «Ermeneutica come koiné», en *aut aut,* 1987, n. 217-218, 3-11.

— «Ontologia dell'attualità», en *Filosofia '87,* Roma-Bari, Laterza, 1988, 201-223 (e «Introduzione» al volumen).

— «Le statut de l'esthétique et la vérité de l'art», en *Arcanes de l'art entre esthétique et philosophie,* a cargo de G. HOTOIS, Bruselas, Ed. de l'Université, 1988.

— «Heidegger e Nietzsche», en *Eredità di Heidegger,* a cargo de M. L. MARTINI, Ancona-Bolonia, Transeuropa, 1988.

— «Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?», en *aut aut,* 1988, n. 225.

— «Predicare il nichilismo?», en *aut aut,* 1988, n. 226-227, 111-116.

— «La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger», en *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo,* a cargo de A. BRUNO, Milán, Franco Angeli, 1988.

— «Prefazione» a F. LA CECLA, *Perdersi. L'uomo senza ambiente,* Roma-Bari, Laterza, 1988.

— «Prefazione» a A. BARICCO, *Il genio in fuga,* Génova, Il Melangolo, 1988.

— *Le mezze verità,* Turín, Ed. La Stampa, 1988.

— «L'impossible oubli», en *Usages de l'oubli,* actas del Colloque de Royaumont, junio de 1987, París, Ed. du Seuil, 1988, 77-89.

— «La verità dell'ermeneutica», en *Filosofia '88*, Roma-Bari, Laterza, 1989 (e «Introduzione» al volumen).

— *La società trasparente,* Garzanti, Milán, 1989 (trad. cast.: *La sociedad transparente,* Barcelona, Paidós, 1990).

— *Etica dell'interpretazione,* Turín, Rosenberg & Sellier, 1989.

— «Introduzione» a A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione,* a cargo de A. VIGLIANI, Milán, Mondadori, 1989.

LA SOCIEDAD TRANSPARENTE

PREFACIO A LA EDICION ESPAÑOLA

Resultaría algo excesivo, desde luego, decir que he escrito los diferentes capítulos que componen este libro pensando en la España de hoy, pero la verdad es que la España de hoy es sin duda uno de los modelos de sociedad *posmoderna*, donde el carácter social parece poder brindarse también como *chance* de emancipación (una emancipación distinta de la reapropiación dialéctica hegelo-marxista y diversa a la vez de esa vuelta a lo sagrado, a la comunidad, a la familia, etc., de que habla el nuevo integracionismo católico). Cuántas veces, a la vuelta de seminarios y debates tenidos en Madrid y Barcelona, en Bilbao o Pontevedra..., se me venía a la cabeza, para reordenar tantas impresiones, hacer una paráfrasis del título (uno de los títulos en proyecto) del gran escrito de Benjamin: *Madrid capital del siglo veinte* —igual que París para Benjamin era la capital del diecinueve—. Durante los últimos años cuando menos, y quizá también porque la democracia es todavía relativamente joven en este país, España, mucho más que París o Londres, y hasta puede que Nueva York incluso, ha sido efectivamente el lugar ideal donde se han dado cita todas las aventuras intelectuales de Occidente. A lo mejor decir esto resulta

un poco exagerado, pero probablemente, como latino, no sea yo un observador del todo imparcial. Y esto introduce aquí otro posible aspecto de la cuestión. Lo que quiero decir es que no estoy del todo seguro de que los rasgos (plausiblemente) posmodernos de la actual sociedad y cultura españolas estén sólo vinculados a su experiencia política, a la vitalidad de su economía, a cualquier otro factor de los específicamente sociológicos, pues creo que se debe contar además con un elemento *étnico*, entendido en sentido amplio. A primera vista este discurso ha de resultar inaceptable, para los españoles en general y para cualquiera que rechace una visión entre turística y racista de la cultura y la política. Pero no se trata con él de volver a situar la imagen de la España actual en el plano del flamenco, de la corrida, o de la sangre caliente andaluza..., lo mismo rechazaría que se redujera la imagen de la cultura italiana a las mandolinas, los spaguetti o el mito del *latin lover*. En sentido enteramente distinto, aludir a nuestra herencia latina, me parece albergar otro significado, ni banal ni reductivo: el sentido desde el cual se puede oponer a la idea de una racionalización y modernización «weberiana», capitalista-ascético-protestante, una concepción de la modernidad menos rígida, mecánica, y, en el fondo, represiva. Podría ser que la modernización no hubiera podido desarrollarse de otra manera que así: tal como la describiera Weber, y como la ha realizado, al menos tendencialmente, el capitalismo de la Europa protestante. Sin embargo hoy, y también gra-

cias a este proceso de racionalización dura, dentro de la *jaula de acero* que se ha consolidado en gran parte del planeta y particularmente en Occidente, se abre tal vez una posibilidad de existencia diversa, en la cual, por lo pronto, puede que la misma jaula de acero no necesite ser ya ni tan rígida ni tan implacable. Discurso éste, que sigue las huellas del de Nietzsche sobre la muerte de Dios: es justamente porque Dios —o la creencia en un rígido orden moral-racional del mundo— ha hecho posible una sociedad más segura, y menos sujeta tanto a la violencia de la naturaleza como a la guerra de todos contra todos, por lo que toda rígida disciplina y la misma creencia, en Dios, terminan por volverse innecesarias...

Lo cual equivale a decir que si hay —como yo creo que lo hay— un pasaje que franquea la modernidad y que se delinea ya en la lógica misma de nuestra sociedad mediatizada, dentro de la cual, en múltiples sentidos, el *principio de realidad* parece consumirse y atenuarse, tal pasaje puede asignar un papel central a aquellas culturas que, hasta ahora, han compartido menos el programa de la modernización y la empresa de racionalización rigurosa impuesta tanto a la economía como a la vida social y a la misma existencia individual. Si lo moderno estuvo guiado por las culturas anglosajonas, ¿no podría la posmodernidad ser la época de las culturas latinas? Me hago cargo de los riesgos de este discurso, por eso no se explicita en el texto sino que se aventura aquí *fuera del texto*, como en un preludio. Se esconden, no obstante,

aquí, muchas posibilidades y sugerencias, algunas de las cuales revisten un carácter plenamente razonable y de dignidad «científica». ¿No es verdad que quizá la popularidad de la hermenéutica en la cultura de hoy podría estar indicando también el retorno de una cierta cultura barroca y la vigencia de temáticas tales como aquella de la *discreción* de Baltasar Gracián, por ejemplo? (no es casual que Omar Calabrese, un autor italiano, haya propuesto recientemente leer la posmodernidad como una edad neo-barroca). Y si a estas sugerencias (que, por otra parte, provienen de la obra clave de la hermenéutica contemporánea, el libro de H. G. Gadamer sobre *Verdad y método*, que tanta importancia concede a la tradición humanista y retórica, así como a la noción barroca de *discreción*) se añade el peso que un subcontinente como la América Latina parace estar destinado a tener en la historia de nuestro futuro inmediato, todo este discurso sobre el posible acento *latino* de la posmodernidad, el que podría depararle una fortuna cercana, puede empezar a resultar mucho menos arbitrario.

¿Sociología-fantástica, fantaseo-política, fantasía-filosófica?... Quizá sea así: desde luego, el riesgo de equivocarse estrepitosamente está ahí siempre. Pero al menos no se podrá decir, como han dicho algunos lectores de este libro, que representa una apología de la sociedad existente, una pasiva aceptación de las cosas como son, desprovista de todo alcance crítico y toda dimensión utópica. Una posmodernidad que se realizara como forma de ra-

cionalidad social más ligera, menos lóbregamente dominada por el *realismo* de la razón calculadora y de la ascética capitalista, burocrática, o revolucionario-leninista, propone una utopía digna del máximo respeto, y capaz quizá de estimular también nuestro empeño ético-político. En ella se registra y expresa a la vez (como lo hace también en muchos otros pliegues del *pensamiento débil*) la escisión entre las dos *almas* que tuvo el sueño revolucionario del Sesenta y ocho: la leninista y la marcusiana. ¿Es posible actuar una emancipación que libre la existencia a sus aspectos de gozo inmediato, es decir, que nos aproxime la felicidad, o al menos una vida buena, sin tener que pasar por la violencia que la revolución entraña y ejerce sobre todo en los militantes revolucionarios? La esperanza en una revolución que se actúe mediante una *pequeña* distorsión del sentido de las mediatizaciones de nuestra vida —del consumismo, de la inflación misma del valor de cambio, etc.— persigue encontrar y dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. Pero, ni que decir tiene, que se trata sólo de una hipótesis, y que lo pertinente es verificarla.

GIANNI VATTIMO

POSMODERNO: ¿UNA SOCIEDAD TRANSPARENTE?

Hoy se habla mucho de posmodernidad, es más, tanto se habla que casi ha llegado a convertirse en algo obligado distanciarse de este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más un concepto «superado»... Pues bien, yo considero, al contrario, que el término posmoderno sí tiene sentido, y que tal sentido se enlaza con el hecho de que la sociedad en la que vivimos sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*.

Ante todo: hablamos de posmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido. El sentido en el que se puede decir que la modernidad ha terminado depende de lo que se entienda por modernidad. Entre las muchas definiciones de ésta, hay una, creo, que permite llegar a un acuerdo: la modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno se convierte en un valor determinante. En italiano, y creo que también en muchas otras lenguas, aún resulta ofensivo decir a alguien que es un «reaccionario», o sea: que está apegado a los valores del pasado, a la tradición, a las formas de pensamiento «superadas». De

acuerdo con mi opinión es, más o menos, esta consideración «eulógica», vindicativa, del ser moderno, lo que caracteriza toda la cultura moderna. Esta actitud no resulta tan evidente a finales del siglo XV (cuando «oficialmente» se hace comenzar la edad moderna), pero desde entonces, por ejemplo en la nueva forma de considerar al artista como genio creador, se empieza a abrir camino un culto cada vez más intenso por lo nuevo y lo original que no existía en épocas anteriores (para las cuales la imitación de los modelos constituía un elemento de extrema importancia). Con el paso de los siglos se irá haciendo cada vez más claro que el culto de lo nuevo y lo original en el arte se da vinculado a una perspectiva más general, que, como sucede en la edad de la Ilustración, considera la historia humana como un progresivo proceso de emancipación, como la realización, cada vez más perfecta, del hombre ideal (el escrito de Lessing sobre *La educación del género humano*, de 1780, ofrece una expresión típica de esta perspectiva). Si la historia está dotada de este sentido progresivo es evidente que tendrá más valor lo más «avanzado» en el camino hacia la conclusión, aquello que esté más cerca del término del proceso. Ahora bien, la condición para concebir la historia como realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que pueda ser vista como un proceso unitario. Sólo si existe *la* historia se puede hablar de progreso.

Pues bien, la modernidad, de acuerdo con la hipótesis que propongo, se acaba cuando —debi-

do a múltiples razones— deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario. En efecto, tal visión de la historia implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reunieran y ordenaran los acontecimientos. Nosotros pensamos la historia ordenándola en torno al año cero del nacimiento de Cristo, y, más concretamente, como el concatenarse de las vicisitudes protagonizadas por los pueblos de la zona «central»: el Occidente, que representa el lugar de la civilización, fuera del cual quedan los «primitivos», los pueblos «en vías de desarrollo». La filosofía, a lo largo del XIX y el XX, ha sometido a una crítica radical la idea de una historia unitaria, justo viniendo a desvelar el carácter *ideológico* de tales representaciones. Así, Walter Benjamin, en un breve escrito de 1938 (*Tesis sobre la filosofía de la historia*), sostiene que la historia como curso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y clases sociales dominantes. ¿Qué es, en realidad, lo que se transmite del pasado? No todo aquello que ha ocurrido, sino sólo lo que parece ser relevante. En la escuela, por ejemplo, hemos estudiado mil fechas de batallas, de tratados de paz, o de revoluciones, pero nunca se nos ha hablado de las transformaciones relativas al modo de alimentarse, al modo de vivir la sexualidad, o a cosas parecidas. Lo que narra la historia son los avatares de la gente que cuenta, de los nobles, de los monarcas, o de la burguesía cuando se convierte en clase de poder: los pobres, sin embargo, o

aquellos aspectos de la vida que se consideran «bajos» no «hacen historia».

En cuanto se desarrollan observaciones como éstas (según una vía iniciada, antes que por Benjamin, ya por Marx y Nietzsche), se desemboca en la disolución de la idea de historia como curso unitario; no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes (tal sería el de «la historia» que englobaría a la historia del arte, de la literatura, de las guerras, de la sexualidad, etc.).

La crisis de la idea de historia entraña la de la idea de progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que éstas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación. Por otro lado, el fin que según la modernidad regía el curso de los acontecimientos, era representado, también él, a partir del punto de vista de un determinado ideal del hombre. Los ilustrados, Hegel, Marx, los positivistas, y los historicistas de todo tipo pensaban, más o menos de la misma manera, que el sentido de la historia estaba en la realización de la civilización, *esto es*: de la figura del hombre europeo moderno. Igual que la historia se piensa unitariamente sólo desde un determinado punto de vista que se coloca en el centro (sea éste la venida de Cristo o el Imperio Sacro Romano) el progreso se concibe sólo asumiendo como criterio un determi-

nado ideal del hombre, que, en la modernidad, coincide siempre con el del hombre moderno europeo —es algo así como decir: nosotros los europeos somos la forma mejor de humanidad, todo el curso de la historia se ordena en función de realizar, más o menos acabadamente, este ideal.

Si se tiene en cuenta todo esto, se entiende también que la crisis actual de la concepción unitaria de la historia, la consiguiente crisis de la idea del progreso, y el fin de la modernidad, no son sólo eventos determinados por transformaciones teóricas —por las críticas de que ha sido objeto el historicismo decimonónico (idealista, positivista, marxista, etc.) en el plano de las ideas. Han ocurrido muchas más cosas y muy diferentes: los llamados pueblos «primitivos», colonizados por los europeos en nombre del recto derecho de la civilización «superior» y más evolucionada, se han rebelado, volviendo problemática, *de facto*, una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha ido desvelando como un ideal más entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre.

Junto con el fin del imperialismo y el colonialismo, otro gran factor ha venido a resultar determinante para la disolución de la idea de historia y para el fin de la modernidad: se trata del advenimiento de la sociedad de la comunicación. Así se desemboca en el segundo punto, el que se refiere a la «sociedad transparente». Como se

habrá observado he introducido la expresión [en el título] entre interrogaciones. Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los *mass media* desempeñan un papel determinante; b) que éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí misma, más «iluminada», sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este «caos» relativo residen nuestras esperanzas de emancipación.

Ante todo: la imposibilidad de pensar la historia como un curso unitario, imposibilidad que, según la tesis aquí sostenida, da lugar al final de la modernidad, no surge sólo de la crisis del colonialismo y del imperialismo europeos; sino que es también, y quizá en mayor medida, resultado del nacimiento de los medios de comunicación de masas. Estos medios —periódicos, radio, televisión, y en general todo aquello que hoy se denomina telemática— han sido determinantes para el venir a darse de la disolución de los puntos de vista centrales, de aquéllos a los que un filósofo francés, Jean François Lyotard, llama los grandes relatos. Este efecto de los *mass media* parece ser exactamente contrario a la imagen que todavía se hacía de ellos un filósofo como Theodor Adorno. Sobre la base de su propia experiencia de vida en los Estados Unidos, durante la segunda guerra mundial, Adorno, en obras como *Dialéctica de la ilustración* (escrita en colaboración con Max Horkheimer) y *Minima Moralia*, preveía que la

radio (y sólo más tarde la televisión) tendría el efecto de producir una homologación general de la sociedad, permitiendo y hasta favoreciendo, en virtud de una suerte de tendencia propia, demoníaca e intrínseca, la formación de dictaduras y gobiernos totalitarios capaces de ejercer, como el «Gran Hermano» del *1984* de George Orwell, un control arterial sobre los ciudadanos, a través de la distribución de *slogans*, propaganda (tanto comercial como política) y visiones estereotipadas del mundo. Sin embargo, lo que de hecho ha sucedido, a pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, es, más bien al contrario, que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo.

En los Estados Unidos de los últimos decenios han tomado la palabra minorías de todo tipo, han salido a la palestra de la opinión pública culturas y sub-culturas de todas clases. Ciertamente se puede objetar que a esta toma de la palabra no ha correspondido ninguna auténtica emancipación política: el poder económico está aún en manos del gran capital. Pero el hecho es —no quiero aquí alargar demasiado la discusión sobre este campo— que la misma lógica del «mercado» de la información reclama una continua dilatación de este mercado mismo, exigiendo, consiguientemente, que «todo» se convierta, de alguna manera, en objeto de comunicación. Esta multiplicación

vertiginosa de la comunicación, este «tomar la palabra» por parte de un creciente número de subculturas, constituye el efecto más evidente de los *mass media*, siendo, a la vez, el hecho que determina (en interconexión con el fin del imperialismo europeo, o al menos con su transformación radical) el tránsito de nuestra sociedad a la posmodernidad. No sólo en comparación con otros universos culturales (el «tercer mundo» por ejemplo), sino visto también desde dentro, Occidente vive una situación explosiva, una pluralización que parece irrefrenable y que torna imposible concebir el mundo y la historia según puntos de vista unitarios.

La sociedad de los *mass media*, precisamente debido a estas razones, es todo lo contrario de una sociedad más ilustrada, más «instruida» (en el sentido de Lessing o de Hegel, y también en el de Comte o Marx); los *mass media*, que teóricamente harían posible una información «auténticamente a tiempo» sobre todo lo que sucede en el mundo, podrían parecer, en efecto, una especie de realización concreta del Espíritu Absoluto hegeliano, es decir, de la perfecta autoconciencia de toda la humanidad por simultaneidad de lo que acontece, la historia y la conciencia del hombre. Bien mirado, críticos de inspiración hegeliana y marxista como Adorno, razonan, en realidad, pensando desde este modelo y basan su pesimismo en el hecho de que éste no se realiza como podría (en el fondo por culpa del mercado), o se realiza de un modo perverso y caricaturesco (como en el

mundo homogéneo, y puede que «feliz» también, dominado por el «Gran Hermano», a través de la manipulación de los deseos). Pero la liberación de las muchas culturas y las muchas *Weltanschauungen,* hecha posible por los *mass media,* ha desmentido, al contrario, el ideal mismo de una sociedad transparente: ¿qué sentido tendría la libertad de información, o incluso la mera existencia de más de un canal de radio y televisión, en un mundo en el que la norma fuera la reproducción exacta de la realidad, la perfecta objetividad y la total identificación del mapa con el territorio? De hecho, la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de *una* realidad. Quizá se cumple en el mundo de los *mass media* una «profecía» de Nietzsche: el mundo verdadero, al final, se convierte en fábula. Si nos hacemos hoy una idea de la realidad, ésta, en nuestra condición de existencia tardo-moderna, no puede ser entendida como el dato objetivo que está por debajo, o más allá, de las imágenes que los *media nos proporcionan.* ¿Cómo y dónde podríamos acceder a una tal realidad «en-sí»? Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del «contaminarse» (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí, o que, de cualquier manera, sin coordinación «central» alguna, distribuyen los *media.*

La tesis que estoy intentando proponer es que

en la sociedad de los *media,* en lugar de un ideal emancipador modelado sobre la autoconciencia desplegada sin resto, sobre el perfecto conocimiento de quien sabe como son-están las cosas (sea éste el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre que ya no es esclavo de la ideología tal como lo piensa Marx), se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio «principio de realidad». El hombre puede hoy, finalmente, hacerse cargo de que la perfecta libertad no es la de Spinoza, no es —como ha soñado siempre la metafísica— conocer la estructura necesaria de lo real y adecuarse a ella. La importancia que reviste la enseñanza filosófica de autores como Nietzsche y Heidegger se concentra toda en este punto: en el hecho de que nos brindan los instrumentos para captar el sentido emancipador del fin de la modernidad y de su concepto de historia. Nietzsche, en efecto, ha mostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento (la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito «tranquilizador» propio de una humanidad todavía bárbara y primitiva: la metafísica es un modo violento aún de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca, efectivamente, hacerse dueña de la realidad por un «golpe de mano» que atrapa (o cree ilusoriamente haber atrapado) el principio primero del que todo depende (asegurándose, así, ilusoriamente, el dominio de los

acontecimientos). Heidegger, continuando esta línea de Nietzsche, ha mostrado que pensar el ser como fundamento, y la realidad como sistema racional de causas y efectos, es sólo una manera de extender a todo el ser el modelo de la objetividad «científica», de la mentalidad que para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas tiene que reducirlas al nivel de meras presencias mensurables, manipulables y sustituibles, viniendo finalmente a reducir también al propio hombre, su interioridad y su historicidad, a este mismo nivel.

De modo que, si por el multiplicarse de las imágenes del mundo perdemos, como se suele decir, el «sentido de la realidad», quizá no sea ésta, después de todo, una gran pérdida. Por una especie de perversa lógica interna, el mundo de los objetos medidos y manipulados por la ciencia-técnica (el mundo de lo *real* según la metafísica) se ha convertido en el mundo de las mercancías, de las imágenes, en el mundo fantasmático de los *mass media*. ¿Deberíamos contraponer a este mundo la nostalgia de una realidad sólida, unitaria, estable y con «autoridad»? Una nostalgia de tal índole corre continuamente el riesgo de transformarse en una actitud neurótica, en el esfuerzo por reconstruir el mundo de nuestra infancia, donde las autoridades familiares eran a la vez amenazadoras y afianzadoras.

Pero, ¿en qué consiste, entonces, concretamente, el posible alcance emancipador y liberador de la pérdida del sentido de la realidad, de la autén-

tica erosión del principio de realidad en el mundo de los *mass media*? Aquí la emancipación consiste, más bien, en un *extrañamiento*, que es, además y al mismo tiempo, un liberarse por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el dialecto. En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas— que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes. Este proceso de liberación de las diferencias, dicho sea de paso, no supone necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación bruta de la inmediatez: también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, es más, sólo cuando adquieren dignidad y visibilidad descubren su propia gramática. La liberación de las diversidades es un acto por el que éstas «toman la palabra», hacen acto de presencia, y, por tanto, se «ponen en forma» a fin de poder ser reconocidas; todo lo contrario a cualquier manifestación bruta de inmediatez.

Sin embargo, el efecto emancipador de la liberación de las racionalidades locales no reside en el mero garantizar a cada uno un mayor reconocimiento y «autenticidad»; como si la emanci-

pación consistiera sólo en que pudiera venir a manifestarse finalmente lo que cada uno es «de verdad» (en términos todavía metafísicos, espinocistas): negro, mujer, homosexual, protestante, etc. El sentido emancipador de la liberación de las diferencias y los «dialectos» está más bien en el efecto añadido de *extrañamiento* que acompaña al primer efecto de identificación. Si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos seré consciente también de que la mía no es la única «lengua», sino precisamente un dialecto más entre otros. Si profeso mi sistema de valores —religiosos, éticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío.

Es lo que Nietzsche, en una página de la *Gaya ciencia* llama «seguir soñando sabiendo que se sueña». ¿Es posible algo semejante? La esencia de lo que Nietzsche denominara el «superhombre» (o el ultrahombre), el *Uebermensch*, se concentra aquí: ésa es la tarea que Nietzsche asignó a la humanidad del futuro, precisamente en el mundo de la comunicación intensificada.

Un ejemplo de lo que significa el efecto emancipador de la «confusión» de los dialectos se puede encontrar en la descripción de la experiencia estética que da Wilhelm Dilthey (una descripción que, a mi parecer, resulta decisiva también para Heidegger). Dilthey piensa que el encuentro con la obra de arte (como, por lo demás, el conoci-

miento mismo de la historia) es una forma de experimentar, en la imaginación, otros modos de vida diversos de aquel en el cual, de hecho, se viene a caer en la cotidianeidad concreta. Cada uno de nosotros, al madurar, restringe sus propios horizontes de vida, se especializa, se ciñe a una esfera determinada de afectos, intereses y conocimientos. La experiencia estética nos hace vivir otros mundos posibles, y, así haciéndolo, muestra también la contingencia, relatividad, y no definitividad del mundo «real» al que nos hemos circunscrito.

En la sociedad de la comunicación generalizada y de la pluralidad de las culturas, el encuentro con otros mundos y formas de vida es quizá menos imaginario de lo que Dilthey supusiera: las «otras» posibilidades de existencia están a la vista, vienen representadas por múltiples «dialectos», o incluso por universos culturales que la antropología y la etnología nos hacen accesibles. Vivir en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento.

Es una libertad problemática ésta, no sólo porque tal efecto de los *media* no está garantizado; es sólo una posibilidad que hay que apreciar y cultivar (los *media* siempre pueden ser también la voz del «Gran Hermano»; o de la banalidad estereotipada del vacío de significado...); sino porque, además, nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene, nos fatiga concebir esa oscilación como libertad: la nos-

talgia de los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez, sigue aún afincada en nosotros, como individuos y como sociedad. Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como *chance* de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano.

CIENCIAS HUMANAS Y SOCIEDAD DE LA COMUNICACION

La relación que se da entre las ciencias humanas y la sociedad de la comunicación —nuestra sociedad caracterizada por la intensificación del intercambio de informaciones y por la tendencial identificación (televisión) entre acontecimiento y noticia— es mucho más estrecha y orgánica de lo que generalmente se cree. Si, de hecho, es cierto en general que las ciencias, en su forma moderna de ciencias experimentales y «técnicas» (manipuladoras del dato natural), *constituyen* su objeto en lugar de explorar lo «real» ya constituido y ordenado, esto mismo se aplica muy especialmente a las ciencias humanas. Estas últimas no se limitan a afrontar de un modo distinto un fenómeno «externo»: el hombre y sus instituciones, dado desde siempre; sino que, además, resultan ellas mismas posibles, tanto por lo que se refiere a su metodología propia, como por cuanto concierne a su ideal cognoscitivo, sólo por el modificarse de la vida individual y social; por el darse concreto de un modo de existir social que se plasma, por su parte, directamente, en las modernas formas de comunicación. No sería concebible una sociología como ciencia, ni tampoco tendencial-

mente como previsión de grandes comportamientos colectivos, o incluso siquiera como registro tipológico de las diferencias entre estos comportamientos, si, por un lado, no subsistiera la posibilidad de recoger las informaciones necesarias (lo que supone ya el darse de un cierto modo de comunicación); y por otro, ante todo, sin que algo así como un comportamiento colectivo pudiera ser determinado como hecho; posibilidad ésta que deviene efectiva sólo en un mundo dentro del cual la comunicación social ha superado ya ciertos niveles. Esto mismo ocurre, de manera especial, con un saber como el de la antropología, que no sería posible sin el hecho elemental del encuentro con civilizaciones y grupos humanos diversos —encuentro que se ha verificado de modo decisivo sólo a partir de los viajes y descubrimientos modernos—. O, más aún, para volver a la sociología: una descripción de la sociedad que no se identifique sin más con la descripción, catalogación y comparación de regímenes políticos (como ocurría en la *Política* aristotélica), no resulta siquiera concebible sin que antes, una vez más en el marco del devenir social moderno, se haya constituido algo como la «sociedad», aquello que Hegel llamaba la sociedad civil, distinta del Estado y de las formas de organización política del poder. Se observará que el surgimiento y desarrollo de una sociedad civil distinta del Estado no es, de forma inmediata, un fenómeno en el que resulte perceptible una conexión directa con los fenómenos de la comunicación y con los

nuevos medios de información brindados por la técnica. Pero se puede mostrar —remitiendo, por ejemplo, a los estudios de Habermas sobre la opinión pública[1]— que también en el devenir de la sociedad civil, como ámbito diferenciado del Estado, desempeña un papel fundamental la opinión pública, la noción general de una esfera pública, que se halla, sin duda, vinculada a los mecanismos de la información y de la comunicación social.

Una primera aproximación a nuestro tema puede ser, por tanto, la constatación —que naturalmente habría de ser corroborada por posteriores análisis y comprobaciones en profundidad— de que las llamadas «ciencias humanas» (término que dentro de nuestro discurso, y de la cultura actual, adolece de una cierta indeterminación relativa a cuáles sean sus límites y cuál su ámbito definido de comprensión), desde la sociología a la psicología, pasando por la antropología —ciencias que por otro lado surgen de hecho sólo en la modernidad— se hallan condicionadas en una relación de recíproca determinación por el constituirse de la sociedad moderna como sociedad de la comunicación. Las ciencias humanas son a un tiempo efecto y medio de un ulterior desarrollo de la sociedad de la comunicación generalizada. Y, si bien no se puede pretender dar una definición exhaustiva ni de las ciencias humanas ni de la sociedad

1. Véase J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, 1962 (trad. de A. Doménech, Barcelona, Gustavo Gili, 1981).

de la comunicación —dos términos que resultan indeterminados precisamente por su obviedad preliminar en el discurso de nuestra cultura—, se puede globalmente convenir en que llamamos ciencias humanas a todos aquellos saberes que ingresan (o tienden a ingresar: por ejemplo la psicología) en el ámbito de lo que Kant ha llamado antropología pragmática —esto es que ofrecen una descripción «positiva», no filosófica-transcendental, del hombre, pero a partir no de lo que éste sea por naturaleza, sino de lo que haya hecho de sí mismo; a partir, pues, de las instituciones, de las formas simbólicas, y de la cultura. Tal definición de las ciencias humanas deja abiertos, sin duda, muchos problemas y sobre todo el que respecta a la antropología de un Arnold Gehlen. Pero lo que aquí interesa no es una definición epistemológicamente exhaustiva de las ciencias humanas, sino la relación que estas formas de saber guardan (sean cuales sean los confines exactos de su ámbito) con la sociedad de la comunicación generalizada. Si, por tanto, proponemos muy en general la hipótesis de que las ciencias humanas sean las que describen «positivamente» aquello que el hombre hace de sí mismo en la cultura y en la sociedad, podemos convenir también en que la misma idea de una descripción tal está esencialmente condicionada por el despliegue, de manera visible y accesible a análisis comparativos, de esa «positividad» del fenómeno humano; lo que, de la forma más evidente, se da precisamente

con el desarrollo de la sociedad moderna en sus aspectos comunicativos.

Pero hablar de sociedad de la comunicación requiere introducir aún otra hipótesis, que amplía y complica la primera por nosotros propuesta sobre la conexión entre ciencias humanas y sociedad de la comunicación; esto es: la hipótesis de que el intensificarse de los fenómenos comunicativos, el acentuarse de la circulación informativa hasta llegar a la simultaneidad de la crónica televisiva en directo (y a la «aldea global» de McLuhan) no representa sólo un aspecto entre otros de la modernización, sino, de algún modo, el centro y el sentido mismo de este proceso. Esta hipótesis remite obviamente a las tesis de McLuhan, según el cual una sociedad se define y caracteriza por las tecnologías de que dispone, en el sentido no genérico sino específico, de tecnologías de la comunicación; por eso hablar de una «galaxia Guttemberg» o de un mundo tecnocrático no equivale a subrayar sólo un aspecto, aunque sea esencial, de las sociedades moderna y contemporánea, sino indicar el carácter esencial de estos dos tipos de sociedad. Cuando hablamos de civilización de la técnica, en el sentido más amplio y «ontológico» a que se refiere la noción heideggeriana de *Gestell*, debemos darnos cuenta de que lo aludido no es solamente el conjunto de los aparatos técnicos que median la relación del hombre con la naturaleza, facilitándole la existencia a través de todo tipo de utilización de las fuerzas naturales. Aunque esta definición de la

tecnología valga, en general, para todas las épocas, hoy se muestra demasiado genérica y superficial: la tecnología que domina y forja el mundo en que vivimos se sirve también, sin duda, de máquinas, en el sentido tradicional del término, que suministran los medios para «dominar» la naturaleza exterior; pero viene, sobre todo, definida, y de modo esencial, por los sistemas de recogida y transmisión de informaciones. Esto se hace más evidente, a medida que la diferencia entre países avanzados y países atrasados se traduce como diferencia en el desarrollo de la informática. En consecuencia, cuando Heidegger habla (como en los *Holzwege*) de «época de las imágenes del mundo» para definir la modernidad, no usa una expresión metafórica, ni describe sólo un rasgo, entre otros, del moderno complejo ciencia-técnica como fundamento de la mentalidad moderna; por el contrario, define con exactitud la modernidad como aquella época en la cual el mundo se reduce a —o mejor se constituye en— imágenes; más que *Weltanschauungen* como sistemas de valores —perspectivas subjetivas, objetos de una posible «psicología de las visiones del mundo»— imágenes construidas y verificadas por las ciencias, que se despliegan tanto en la manipulación del experimento como en la aplicación de sus resultados a la técnica, y que, sobre todo (lo cual, por otra parte, no explicita Heidegger), se concentran al final en la ciencia y la tecnología de la información.

Decir que la sociedad moderna es, esencial-

mente, la sociedad de la comunicación y de las ciencias sociales, no significa, entonces, poner entre paréntesis el alcance de las ciencias de la naturaleza, y de la tecnología que éstas han hecho posible, en la determinación de la estructura de tal sociedad, sino, más bien, constatar que: a) el «sentido» en que se mueve la tecnología no es tanto el dominio de la naturaleza por las máquinas, cuanto el específico desarrollo de la información y de la comunicación del mundo como «imagen»; b) esta sociedad en la que la tecnología alcanza su cima en la «información» es también, esencialmente, la sociedad de las ciencias humanas —en el doble sentido, objetivo y subjetivo, del genitivo—: la que se conoce y construye, como su objeto adecuado, por las ciencias humanas; y la que se expresa, en estas ciencias, como su aspecto determinante.

Todo este conjunto de hipótesis se puede corroborar, si no «probar», mostrando que sirve para entender, por ejemplo, la importancia fundamental que asumen en las sociedades tardo-industriales las tecnologías informáticas, las cuales son como el «órgano de los órganos», el lugar en el que el sistema tecnológico encuentra su «piloto» o ciberneta, su dirección, también entendida como dirección tendencial de desarrollo. Otro terreno en el que esta descripción unitaria del mundo tecnológico, como mundo de las ciencias sociales y de la informática, parece poder servir como hipótesis unificante, es el de la definición de la «contemporaneidad» del mundo contemporáneo:

al cual, desde la perspectiva antes propuesta, no se llama así según banales criterios de proximidad «cronológica» (contemporáneo es lo temporalmente más próximo), sino basándose en que se trata de un mundo en el cual se delinea y comienza a actuar concretamente la tendencia a que la historia se reduzca al plano de la simultaneidad, a través de técnicas como la crónica televisiva en directo.

Si esta definición de la contemporaneidad, que comporta sin duda un reajuste radical de la misma noción de historia, no se quiere llevar hasta sus consecuencias extremas y vertiginosas, se podrá reconocer, no obstante, lo razonable de otro aspecto ligado a esta hipótesis, esto es: que a la luz de este enfoque los ideales sociales de la modernidad se muestran unitariamente descriptibles como guiados por la utopía de la absoluta *autotransparencia*. Cuando menos a partir de la Ilustración ha quedado claro que someter las realidades humanas —las instituciones sociales, la cultura, la psicología, la moral— a un análisis científico no traduce sólo un programa epistemológico que, al extender el método científico a nuevos ámbitos de estudio, persiga intereses cognoscitivos; sino que se trata de una decisión revolucionaria, la cual se entiende únicamente en relación a un ideal de transformación radical de la sociedad. Pero no en el sentido de considerar el saber sobre el hombre y las instituciones como un medio más eficaz de proceder en orden a su transformación. La *Aufklärung* no es sólo una etapa o un

momento preparatorio de la emancipación, sino su esencia misma. La sociedad de las ciencias humanas es aquella en la que, finalmente, lo humano ha llegado a ser objeto de conocimiento riguroso, válido, verificable. La importancia que revisten, en el programa de emancipación ilustrado, aspectos como el de la libertad de pensamiento o el de la tolerancia no obedece sólo ni principalmente a una reivindicación general de libertad, de la que estos momentos formaran parte, sino más bien, a la asunción de que una sociedad libre es aquella en la que el hombre puede hacerse consciente de sí mismo en una «esfera pública»: la de la opinión pública, la libre discusión, etc., no estorbada por dogmas, prejuicios, o supersticiones. El «cientifismo» positivista que se concreta en la reivindicación de un tránsito al estadio positivo en el conocimiento del hombre, no es banalmente reductible a una sobrevaloración relativa a los métodos de las ciencias de la naturaleza, cuya aplicación al ámbito social y moral debiera poder asegurar una mayor certeza y eficacia también a estos tipos de saber; sino que, al menos por lo que a Comte se refiere, se entiende sólo cabalmente cuando se considera desde el punto de vista de su analogía con el programa hegeliano de la «realización» del espíritu absoluto, de la plena autotransparencia de la razón.

Este ideal de autotransparencia que asigna a la comunicación social y a las ciencias humanas un carácter no sólo instrumental sino de alguna manera final y substancial, en el programa de

emancipación, se redescubre hoy por todas partes en la teoría social. Desde este punto de vista, resulta emblemático el pensamiento de autores como Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, ambos vinculados de modo diverso a la herencia del marxismo crítico, de la hermenéutica, y de la filosofía del lenguaje, pero movidos sobre todo por una potente inspiración neokantiana que se asocia a una determinada interpretación del psicoanálisis. Apel,[2] por ejemplo, construye toda su visión de la sociedad y de la moral en torno al ideal (que funciona como imperativo categórico kantiano) de la «comunidad ilimitada de la comunicación» —término que se remonta a Pierce y al cual se atribuye la función de una metarregla capaz de hacer posibles todos nuestros múltiples juegos lingüísticos—. Remitiéndose al conocido aforismo de Wittgenstein según el cual uno nunca puede jugar solo a un juego lingüístico, Apel ve implícito en cada uso del lenguaje, y, por tanto, en cada acto de pensamiento, una inevitable asunción de responsabilidad respecto de las reglas lingüísticas; esta responsabilidad, por otro lado, vincula a cada hablante con los *partners*, reales o potenciales, del diálogo social, frente a los cuales cada uno es responsable del respeto a las reglas; lo cual rige también cuando se trate de jue-

2. El libro al que remite G. Vattimo (K. O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Turín, 1977) es la traducción italiana de una selección de textos procedentes de K. O. Apel, *La transformación de la filosofía* (2 vols.), 1973 (trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conil, Madrid, Taurus, 1985). [T.]

gos enteramente privados, con lenguajes que un único hablante hubiera inventado por sí solo; incluso en este caso, el hablante que inventa las reglas no es idéntico al hablante que, en otro momento distinto, las aplica, y asume la responsabilidad, de cara a cualquier *partner* potencial, de su correcta observancia. Pero esto significa que cada acto de pensamiento en cuanto, como Apel considera, es un acto lingüístico, se desenvuelve siempre en el horizonte de una comunidad ideal de interlocutores a los cuales el sujeto —para que su participación en el juego lingüístico tenga sentido— no puede dejar de reconocer los mismos derechos que se reconoce a sí mismo. De donde se desprende, entonces, una suerte de exigencia intrínseca de veracidad del lenguaje, que requiere la eliminación de cualquier obstáculo que lo sea a la transparencia de la comunicación; ante todo de los obstáculos voluntariamente puestos por los sujetos (los cuales pueden, desde luego, ponerlos, pero no evitar reconocer que no deberían obrar así, como ocurre, por otra parte, en el caso de cualquier falta de respeto a imperativos morales); y, después, de todos aquellos de tipo social, ideológico o psicológico, que, en efecto, tornan opaca e imperfecta la comunicación. Se obtiene así una extensión y radicalización de lo que Pierce ha llamado «socialismo lógico», una expresión muy significativa para captar el ideal normativo de fondo que rige todo este discurso: el ideal de la perfecta transparencia cognoscitiva, una suerte de transformación de la sociedad en

un «sujeto» de tipo científico —que se comporta de modo semejante al hombre de ciencia en el laboratorio— sin prejuicios, o siendo capaz de prescindir de ellos, a favor de una medición objetiva de los hechos. Momentos decisivos, según Apel, para la realización de un socialismo lógico, son, por lo pronto, las ciencias humanas y sociales: éstas son, en efecto, la condición positiva que hace posible una autoconciencia social que supere los límites ya del determinismo materialista: la dialéctica de estos dos momentos, en vista de su síntesis y su superación, se da precisamente, como dice Apel, «en el momento en el que la comunidad de la comunicación, que constituye el sujeto transcendental de la ciencia, se convierte al mismo tiempo en el objeto de la ciencia: en el plano de las ciencias sociales, en el sentido más amplio del término. Ahora, por tanto, queda claro que, por una parte, el sujeto del posible consenso de la verdad de la ciencia, no es una "conciencia genérica", extramundana, sino la sociedad histórico-real, pero que, por otra parte, la sociedad histórico-real puede ser comprendida de modo adecuado sólo si se la considera como sujeto virtual de la ciencia, incluida la ciencia social, y si su realidad histórica viene a ser reconstruida, siempre de manera empírica y normativo-crítica al mismo tiempo, en relación al ideal, todavía por realizar en la sociedad, de la "comunidad ilimitada de la comunicación"».[3]

3. *Ibíd.*

Apenas resulta necesario llamar la atención sobre cómo aquí la expresión «sociedad de la comunicación», a la que habíamos asignado inicialmente un sentido genéricamente descriptivo, se convierte en un ideal normativo con la introducción del término «comunidad» que, además de retomar a Pierce, evoca una idea de mayor organización e inmediatez de la comunicación misma, enfatizando una de las direcciones de significado en que ciertamente se mueve Apel, un ideal de tipo «compenetrativo» romántico, que muy a menudo domina en las teorías contemporáneas de la comunicación.[4] La sociedad de la comunicación ilimitada, aquella en la cual se realiza la comunidad del socialismo lógico, es una sociedad transparente que, justamente en la liquidación de los obstáculos y de las opacidades, mediante un procedimiento que, por lo general, se moldea de acuerdo con una cierta visión del psicoanálisis, llega incluso a reducir radicalmente los motivos de conflicto.

Las posiciones de Apel son significativas no sólo porque asignan a las ciencias humanas un papel fundamental en la realización de una sociedad de la comunicación entendida como ideal normativo, sino también porque dejan aflorar con una claridad inequívoca lo contenido en este ideal como su rasgo esencial, esto es: la autotransparencia (tendencialmente) completa de la sociedad,

4. Véase G. Vattimo, *L'ermeneutica e il modello della comunità*, en el volumen de U. Curi, *La comunicazione umana*, Angeli, Milán, 1985.

sujeto-objeto de un conocimiento reflexivo, que, en cierto sentido, realiza aquel carácter absoluto del espíritu que en Hegel se quedaba en puro fantasma ideológico; absoluto que, en su «idealidad», mantenía con lo real concreto esa relación de transcendencia «platónica» típica de las esencias metafísicas con todas sus implicaciones, incluidas, en un sentido lato, las represivas (en la medida en que son necesariamente transcendentes). Una prueba de la importancia de este ideal de la autotransparencia en la cultura contemporánea se puede encontrar en la estructura conceptual que rige la gran investigación de Sartre sobre la razón dialéctica, donde el problema es, precisamente, el de localizar los medios concretos según los cuales el saber que tiene la sociedad de sí misma se constituye en formas no alienadas, que son tales por cuanto en ellas participan efectivamente todos los miembros de dicha sociedad: Sartre, naturalmente, piensa en la revolución, mientras que Habermas y Apel piensan en el alcance emancipatorio de las ciencias sociales; pero el ideal de autotransparencia es el mismo.

¿Marca, entonces, el ideal de la autotransparencia, la dirección hacia la que se encamina hoy la conexión entre sociedad en la comunicación y ciencias sociales?; es decir: ¿estamos finalmente en condiciones de realizar un mundo en el que, como dice Sartre en la *Cuestión de método*, el sentido de la historia se disolverá en aquellos que

la hacen en concreto?[5] De hecho, una tal posibilidad parece estar ya al alcance de la mano: bastaría que los *mass media*, que son las formas en que la autoconciencia de la sociedad se transmite ahora a todos sus miembros, no se dejasen condicionar por las ideologías, los intereses particulares, etc., y se convirtiesen, de algún modo, en «órganos» de las ciencias sociales, se sometiesen a la exigencia crítica de un conocimiento riguroso y difundieran una imagen «científica» de la sociedad, aquella que precisamente las ciencias humanas están ahora en condiciones de construir.

Si medimos la situación actual con el baremo de una expectativa similar, esto es: desde el ideal normativo de la autotransparencia, nos encontramos en el acto, sin embargo, con un conjunto de hechos paradójicos: los mismos hechos, por ejemplo, con los que se enfrentan los historiadores contemporáneos. Como escribe Nicola Tranfaglia:[6] «Paradójicamente, en el momento mismo en que el enorme desarrollo de la comunicación y del intercambio de informaciones culturales, además de políticas, hacían posible un proyecto de historia auténticamente mundial, el declive de Europa y el surgimiento de otros mil centros de historia anulaban esa posibilidad y obligaban a la historiografía occidental y europea a enfrentarse con la necesidad de un cambio profundo en

5. Véase J.-P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, 1960 (trad. de M. Lamana, Buenos Aires, Losada, 1963, pág. 85).

6. En su introducción al vol. X, 2, N. Tranfaglia, *Il mondo contemporaneo*, La Nuova Italia, Florencia, 1983.

la propia concepción del mundo». En general, el intenso desarrollo de las ciencias humanas y la intensificación de la comunicación social no parecen producir un incremento de la autotransparencia de la sociedad, sino más bien incluso, funcionar en sentido contrario. ¿Se trata sólo —como asume frecuentemente una sociología crítica quizá demasiado pedestremente tributaria de esquemas de la *Zivilisations-Kritik* de principios de siglo— de que el desarrollo tecnológico tenga una intrínseca tendencia a servir de sostén al poder fáctico, estando abocado casi fatalmente a convertirse en esclavo de la propaganda, de la publicidad, y de la conservación e intensificación de la ideología? La imposibilidad, por ejemplo, de hacer una historia verdaderamente universal, frente a la que se encuentran los historiadores de la contemporaneidad, no parece, sin embargo, estar vinculada principalmente a límites de este tipo, sino más bien a las razones opuestas; a que se da una especie de entropía conexa al multiplicarse mismo de los centros de la historia, esto es: de los lugares de recogida, unificación, y transmisión de las informaciones. La idea de una historia mundial, desde esta perspectiva, se revela como lo que de hecho ha sido siempre: la reducción del curso de los acontecimientos humanos a una perspectiva unitaria, que, así mismo, se da siempre también en función de algún dominio, sea éste dominio de clase, dominio colonial, etc. Algo parecido vale también probablemente para el ideal de autotransparencia de la sociedad: que

funciona sólo desde el punto de vista de un sujeto central, que, sin embargo, cuando su realización resultaría efectivamente «posible» en el plano técnico, se vuelve cada vez más impensable. Quizás éste sea el destino del hegelianismo, de la *Aufklärung*, o de lo que Heidegger llama la metafísica en la sociedad contemporánea: que la autotransparencia de la sociedad, haciéndose efectivamente posible desde el punto de vista de la disponibilidad estrictamente técnica, se revela, por un lado, como ideal de dominio y no de emancipación, tal como muestra, sobre todo, la sociología crítica de Adorno, mientras que por otro —lo que Adorno, sin embargo, no veía— se desarrollan, en el interior mismo del sistema de la comunicación, mecanismos (el «surgir de nuevos centros de historia») que terminan, en definitiva, por volver imposible la realización de la autotransparencia.

A la luz de esta hipótesis, según creo, se debe revisar la marcha del debate, tan significativo en la cultura del siglo XX, sobre la «cientificidad» o no de las ciencias humanas y de la historiografía. Es sabido que este debate, en el curso del cual las mismas ciencias humanas han definido por vez primera su propia fisonomía específica, estuvo signado desde el principio por la distinción (formulada por Windelband) entre ciencias naturales nomotéticas y ciencias humanas ideográficas (o, en Dilthey: ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, con la oposición entre explicación causal y «comprensión»). Desde sus orí-

genes, y cada vez más a lo largo de las últimas décadas, esta contraposición se ha mostrado insatisfactoria, no sólo porque no se podían dejar las ciencias del espíritu en manos de una comprensión casi exclusivamente intuitiva y empática; sino también, y sobre todo, porque las mismas ciencias de la naturaleza han ido revelándose progresivamente como determinadas, en su constituirse, por modelos interpretativos de tipo histórico-cultural entre los cuales termina por ingresar también el pretendido carácter «neutral» de la explicación causal. Con independencia de cuál sea el estado de la cuestión en las ciencias de la naturaleza, es indudable que en las ciencias humanas se han impuesto modelos de racionalidad: desde el modelo centrado en el ideal-tipo weberiano, hasta el de Cassirer, que se sirve de la referencia a la noción histórico-normativa de estilo (retomada por Wölfflin),[7] o el «modelo cero» de Popper,[8] en todos los cuales resulta evidente el carácter intrahistórico del modelo interpretativo que conviene a las ciencias humanas. Este carácter intrahistórico excluye que las ciencias humanas puedan pensarse como totalmente reflexivas, como capaces, esto es, de reflejar la realidad humana fuera de esquemas interpretativos que, siendo a su vez hechos históricos, representan también una «novedad» relevante, y, por lo

7. Véase, por ejemplo, E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura,* 1942 (trad. de W. Roces, México, F. C. E., 1973).
8. Véase K. R. Popper, *Miseria del historicismo,* 1944-1945 (trad. de P. Schwart, Madrid, Taurus, 1961).

tanto, no sólo un puro espejo de aquello que se trata de conocer objetivamente. Pero no sólo a través de esta toma de conciencia que se puede llamar con justeza «hermenéutica», las ciencias humanas han reconocido el carácter histórico, limitado, y, a la postre, ideológico, tanto del propio ideal de la autotransparencia, como del de una historia universal al que antes se ha hecho alusión. El ideal de la comunidad ilimitada de la comunicación de Apel y Habermas se modela, sin duda, sobre aquel de la comunidad de investigadores y científicos al que Pierce remitía cuando hablaba de socialismo lógico. Pero, ¿es legítimo modelar el sujeto humano emancipado, y eventualmente la propia sociedad, de acuerdo con el ideal del científico en su laboratorio, cuando su objetividad y desinterés están guiados por un interés tecnológico de fondo, desde el cual se piensa la naturaleza como objeto sólo en cuanto se la prefigura como un lugar de dominio posible —implicando, entonces, una serie de ideales, de expectativas y de motivos hoy tan ampliamente sujetos a crítica?

En lugar de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de las ciencias humanas y de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede denominar «fabulación del mundo». Las imágenes del mundo que nos ofrecen los *media* y las ciencias humanas, aunque sea en planos diferentes, constituyen la objetividad misma del mundo y no sólo interpretaciones diversas de una «realidad» de

todos modo «dada». «No hay datos, hay sólo interpretaciones», según las palabras de Nietzsche, quien dejó escrito: «El mundo verdadero, al final, se ha convertido en fábula».[9]

No tiene sentido, es cierto, negar pura y simplemente la «realidad unitaria» del mundo como si con ello se quisiera reproponer cualquier forma ingenua de idealismo empírico. Lo que sí tiene sentido es reconocer que eso que llamamos la «realidad del mundo» es algo que se constituye como «contexto» de las múltiples fabulaciones —y tematizar el mundo en esos términos es justamente la tarea y significación de las ciencias humanas.

En este sentido, si bien tal vez pudiera parecer vacío de contenido, el debate *metodológico*, que ocupa un tan considerable espacio en las ciencias humanas de hoy, constituye para ellas un momento no sólo instrumental o preliminar, sino central o substancial: contribuye, por lo menos, a desdogmatizarlas, a que se vuelvan fábulas conscientes de ser tales. El éxito reciente que en los debates de historiadores y sociólogos han conquistado la noción de narratividad y la investigación sobre los modelos «retóricos» y narratológicos de la historiografía, ingresa perfectamente en este cuadro: el de un saber de las ciencias humanas

9. El título del capítulo al que se refiere Vattimo es traducido así por Sánchez Pascual: «Cómo el *mundo verdadero* acabó convirtiéndose en una fábula». Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1973). [T.]

que liquida críticamente el mito de la transparencia. No ya a favor de un escepticismo totalmente relativista, sino a favor de una disposición menos ideológica de cara a la experiencia del mundo, el cual, más que objeto de saberes tendencialmente (pero siempre sólo tendencialmente) «objetivos», es el lugar de producción de sistemas simbólicos, que se distinguen de los mitos, precisamente porque son «históricos», esto es: narraciones que se sitúan a distancia crítica, se ubican en sistemas de coordenadas, y se saben y presentan explícitamente como «transformaciones», no pretendiendo nunca ser «naturaleza».

El problema de la criticidad del pensamiento, una vez que éste ha reconocido el proceso de fabulación del mundo, en el sentido explicado, se plantea, como es natural, de manera urgente; y, por ahora, contamos con apenas algunos puntos de referencia claros: ante todo con que la lógica según la cual se puede describir y evaluar críticamente el saber de las ciencias humanas, y la «posible» verdad del mundo de la comunicación mediatizada, es una lógica «hermenéutica», que busca la verdad como continuidad, «correspondencia», diálogo entre los textos, y no como conformidad del enunciado a un mítico estado de las cosas. Esta lógica es tanto más rigurosa cuanto menos se deja imponer como definitivo un determinado sistema de símbolos, una determinada «narración». En esto, el término «hermenéutica» conserva aún una particular referencia a la «escuela de la sospecha» (según otra expresión de

Nietzsche): si (¿ya?) no podemos hacernos la ilusión de desenmascarar las mentiras de las ideologías invocando un fundamento último y estable, sí podemos, sin embargo, explicitar el carácter plural de los «relatos» y hacerlo actuar como elemento liberador contra la rigidez de los relatos monológicos, propia de los sistemas dogmáticos del mito.

La autotransparencia, a la que el conjunto de los *media* y las ciencias humanas parece conducir, por ahora, da la impresión de reducirse únicamente a ésta: poner de manifiesto la pluralidad de los mecanismos y armazones internos con que se construye nuestra cultura. El sistema *media*-ciencias humanas funciona, cuando mejor funciona, como emancipación, sólo por cuanto nos coloca en un mundo menos unitario, menos cierto, y, por tanto, también bastante menos tranquilizador que el del mito. Así es el mundo para el que Nietzsche imaginara la figura del *Uebermensch*, del ultrahombre, como nuevo sujeto humano capaz de vivirlo sin neurosis; y a tal mundo «corresponde» la filosofía con lo que ya se puede llamar en rigor «el giro» hermenéutico.

EL MITO REENCONTRADO

Uno de los problemas más urgentes con que se enfrenta la sociedad contemporánea, una vez que se ha hecho consciente de la «fabulación» del mundo operada por el sistema *media*-ciencias sociales, es el de redefinir su propia posición en relación al mito, sobre todo para no verse obligada a concluir (como hacen muchos), que justamente en un reencuentro con el mito pueda residir la respuesta apropiada a «qué significa pensar» en la condición de existencia tardo-moderna.

No hay, en la filosofía contemporánea, ninguna teoría del mito —de su esencia y de su relación con otras formas de vinculación al mundo— que resulte satisfactoria. Pero, por otra parte, es verdad que el término y la noción de mito, si bien no definido de modo preciso, circula ampliamente por la cultural actual: a partir de las *Mitologías* de Roland Barthes, ha nacido o se ha consolidado una tendencia general a analizar en términos de mitología la cultura de masas y sus productos, mientras sobre la base remota, pero no por eso menos eficaz, de las *Reflexiones sobre la violencia,* de Sorel, se sigue pensando en la presencia y la necesidad del mito en política, como único agente capaz de mover a las masas; el propio

Lévi-Strauss, cuyo tratamiento de los mitos resulta tan técnico como corresponde al enfoque antropológico, escribe en una página de la *Antropología estructural* que «nada se asemeja tanto al pensamiento mítico como la ideología política. En la sociedad actual sólo ésta ha venido, en cierto modo, a sustituirlo».[1] Y si bien Lévi-Strauss no puede resultar sospechoso de utilizar el término mito de manera imprecisa, una afirmación de este género, incluso en él, termina por remitir fundamentalmente al uso vulgar, no técnico, del mito, viniendo a incurrir por tanto en esa misma vaguedad de la noción a la que antes se aludía. En efecto, cuando en *Mytologica,* que es un escrito posterior, Lévi-Strauss aplica un concepto más específico y preciso de mito a la investigación de su posible sobrevivenvia en el mundo de hoy, destaca ante todo, como elementos y formas de experiencia en las cuales el mito, aunque diluido, pervive, la música y la literatura.[2] Pero no es a este sentido delimitado y técnico del mito al que se alude cuando se habla de la presencia del mito en nuestra cultura, sino, desde luego, a ese otro sentido más vago, que de modo aproximado entiende el mito según los siguientes caracteres: como contrapuesto al pensamiento científico, el

1. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987.

2. Véase, por ejemplo, de Lévi-Strauss el último capítulo de *El hombre desnudo* (Mythologicas, IV, 1971) (trad. de J. de Almela, Madrid, Siglo XXI, 1976) y *Lo crudo y lo cocido* (Myth., I, 1964) (trad. de J. de Almela, México, F. C. E., 1978).

mito no es un pensamiento demostrativo, analítico, etc.; sino narrativo, fantástico, coimplicante de las emociones, y, globalmente, con poca o ninguna pretensión de objetividad; tiene que ver con la religión o el arte, con el rito y la magia, mientras que la ciencia nace, justamente al contrario, como desmitificación, como «desencanto del mundo». El saber racional sobre la realidad «por tratar en cualquier parte de constituirse en consideración teórica y explicación del mundo, se ve enfrentado no tanto a la realidad fenoménica inmediata, cuanto, sobre todo, a la transfiguración mítica de tal realidad. *Mucho antes* de que el mundo se presente a la conciencia como un complejo de «cosas» empíricas y de propiedades empíricas, se le presenta como un complejo de potencias y de acciones míticas».[3] En esta última cita del libro de Cassirer de 1923, que es quizá la última gran teorización filosófica del mito en nuestro siglo, aparece con claridad un elemento cuya presencia implícita es esencial en la moderna teoría del mito: la idea de que éste sea un saber «precedente» al científico, más antiguo, menos maduro, más ligado a los rasgos infantiles o adolescentes de la historia de la mente humana. También Lévi-Strauss, que ciertamente no profesa una concepción burdamente evolucionista del mito como destinado a desarrollarse en el *logos*, y se sitúa así como radical antihistoricista, considera, de

3. E. Cassirer, *Filosofía de las formas analíticas*, 1923 (trad. de A. Monares, México, F. C. E., 1972, vol. II, pág. 17).

todos modos, el pensamiento mítico como un pasado para nuestra cultura, tanto, que se preocupa por localizar sus sucedáneos en la ideología política o sus trazos residuales en la música y la literatura.

Pero en cuanto se tratan de explicitar estos contenidos implícitos, tanto en la posición de Cassirer como en la de Lévi-Strauss —para no hablar de Weber— se experimenta una extraña molestia.

En la base de tal incomodidad se halla un hecho evidente: la teoría moderna del mito, hasta la más reciente que es la de Cassirer, se ha formulado siempre en el horizonte de una concepción metafísica, evolutiva, de la historia; ahora bien, hoy se ha perdido precisamente ese horizonte de filosofía de la historia, y, en consecuencia, tampoco la teoría filosófica del mito logra ya formularse de modo riguroso. El uso vulgar del término mito registra y expresa esta confusión teórica: por un lado, el término continúa significando una forma de saber no-actual, a menudo considerado como un saber más primitivo, y, en cualquier caso, caracterizado por una menor objetividad —o al menos por una menor eficacia tecnológica— en relación al saber científico. Pero, al mismo tiempo, ya sea por la crisis que, al menos en la filosofía, han experimentado las metafísicas evolucionistas de la historia (y junto con ellas el mismo ideal de racionalidad científica), ya sea por otras causas menos teóricas y más vinculadas a la historia política, la concepción del

mito como pensamiento primitivo se ha vuelto insostenible. Tales confusiones y contradicciones se ponen de relieve en cuanto se intenta establecer un censo de las actitudes que con mayor frecuencia determinan el uso del concepto de mito —actitudes éstas que propongo describir de acuerdo con ciertos tipos ideales, los cuales, desde luego, no pueden darse nunca ni teórica ni prácticamente en estado puro, pero no por ello dejan de ser característicos de la situación cultural en la que hoy nos movemos o de estar menos presentes en ella. Estas posiciones determinantes se pueden resumir bajo tres rótulos: arcaísmo, relativismo cultural e irracionalismo moderado. Los tres, como veremos mejor, albergan incoherencias y confusiones que derivan de no haber resuelto el problema de filosofía de la historia subyacente a cualquier concepción del mito: nacen, esto es, del rechazo de la metafísica de la historia que regía la precedente teoría del mito, pero no consiguen llegar a formularse en términos teóricamente satisfactorios porque no han elaborado una nueva concepción filosófica de la historia, y ni siquiera han localizado el problema.

Describiré como *arcaísmo* una posición que se podría llamar también «actitud apocalíptica». Se trata de una hoy muy difundida desconfianza en la cultura científico-tecnológica occidental, considerada como modo de vida que viola y destruye la auténtica relación del hombre consigo mismo y con la naturaleza, y que está vinculada también inevitablemente al sistema de explotación

capitalista y a sus tendencias imperialistas. En la preferencia de la vanguardia artística de principios de siglo por las máscaras africanas se puede ver un signo del valor profético que a menudo el arte, como en este caso, ha tenido en el contexto de los movimientos culturales y sociales en general: el interés especial que para la vanguardia artística histórica revestían aquellos modos de representación de la realidad no comprometidos con la tradición de los lenguajes artísticos heredados (interés entremezclado frecuentemente, al menos en ciertas *poéticas* —surrealismo, expresionismo— con una radical polémica contra la cultura burguesa) se ha convertido hoy en una actitud general. La mala conciencia de la inteligencia *liberal* en relación al llamado tercer mundo se expresa ciertamente también en sus posiciones relativas al mito. Por otra parte, sin proyectar ese telón de fondo político, en sentido laxo, no se entendería ni la popularidad que, como moda cultural, ha gozado la antropología estructural ni, quizá más en general, el hecho de que en los años de su mayor difusión en la cultura común, el estructuralismo —y no sólo por cierto el antropológico— haya podido aparecer como una posición teórica «de izquierda». En el trasfondo de todo esto latía la idea de que ya fuera el estudio puramente estructural de los mitos y de las culturas «salvajes», ya la consideración del hombre en términos no historicistas («estudiar a los hombres como a las hormigas», decía Lévi-Strauss contra Sartre) envolvía un modo de liquidar la ideología

eurocentrista del progreso con todas sus implicaciones imperialistas y colonialistas, a favor de un pensamiento que recuperase los valores «auténticos» de un vínculo del hombre con la naturaleza no mediado por la objetividad científica, estrechamente ligada —tal como había mostrado la crítica de la Escuela de Francfort, y también el Lukács de *Historia y conciencia de clase*— a la organización capitalista del trabajo. A esta crítica y a la mala conciencia relativa, tanto al imperialismo como a las formas diversas del neocolonialismo, han venido a sumarse más recientemente las preocupaciones ecológicas por las consecuencias devastadoras que ciencia, tecnología, explotación capitalista, y carrera de armamento, tienen sobre la naturaleza exterior y sobre la propia naturaleza física del hombre.

De todos estos factores nace lo que propongo llamar *arcaísmo* en la consideración del mito. Para este punto de vista, el mito no sólo no es una fase primitiva y superada de nuestra historia cultural, sino que incluso es una forma de saber más auténtica, no devastada por el fanatismo puramente cuantitativo ni por la mentalidad objetivante propia de la ciencia moderna, de la tecnología y del capitalismo. Aquí se espera, de un renovado contacto con el mito —sea bajo el aspecto de los mitos de las «otras» culturas (los estudiados por los antropólogos en los pueblos salvajes todavía existentes), sea bajo el aspecto de los mitos antiguos de nuestra tradición (los mitos griegos, revisados con métodos y mentalidad an-

tropológica por filólogos e historiadores de formación estructuralista)— una vía de escape posible a las deformaciones y contradicciones de la actual civilización científico-tecnológica. Gran parte de la popularidad de Nietzsche y Heidegger en la reciente cultura europeo-continental se puede relacionar, me parece, con estos motivos de fondo. La crítica de la civilización científico-técnica y el interés que por el pensamiento arcaico se manifiestan de diverso modo en Nietzsche y en Heidegger, vienen a ser asumidos —por mucho que ni Nietzsche ni Heidegger, sobre todo, justifiquen una empresa semejante— como punto de partida del intento que se propone una recuperación del mito.

Por último, sería difícil indicar posiciones filosóficas o programas culturales que explícitamente se propongan un retorno al saber mítico, si se exceptúa una sección de ese movimiento que, en Italia y en Francia, se conoce con el nombre de «nueva derecha», y que retoma la polémica anticapitalista del nazismo y del fascismo, mezclándola con temas derivados del movimiento del sesenta y ocho. Pero el arcaísmo —como, por otra parte, las otras dos actitudes «ideal-típicas» que ahora pasaré a describir— no da lugar a auténticas posiciones doctrinales rigurosas o completas, por las razones que ya he señalado; nace como consecuencia de la crisis del historicismo metafísico pero no propone alternativa alguna, estando así condenado a quedarse teóricamente mudo, o, en cualquier caso, a no poder plasmarse en la

formulación de tesis precisas. Cuando no cuaja en programas de restauración de la cultura tradicional, y en las subsiguientes posiciones políticas «de derecha», este arcaísmo suele dar lugar, como en el caso de una gran parte de la cultura liberal europea reciente, sólo a puras posiciones de crítica «utópica» de la civilización científico-tecnológica y del capitalismo. Desde aquí, se admite que no tiene sentido, y que además es tan peligroso políticamente como inaceptable, el intento de restaurar la cultura «tradicional»; pero el saber mítico, no comprometido con el racionalismo capitalista, resta como punto de referencia, aunque sea sólo a título negativo, para refutar la modernidad y sus errores.

La segunda actitud que, dentro de nuestra cultura actual, condiciona y determina la presencia del mito dotándola de una específica actualidad, es el *relativismo cultural*. Según esta posición, los principios y axiomas fundamentales que definen la racionalidad, los criterios de verdad y eticidad, y todo aquello que pertenece al género de lo que hace posible la experiencia de una determinada humanidad histórica y de una cultura, no son objeto de saber racional o de demostración, ya que de ellos precisamente depende la posibilidad de cualquier demostración. Como ejemplo de esta posición, que ha llegado a ser muy popular en el debate epistemológico de los últimos años, se puede considerar la teoría de los paradigmas de Thomas Kuhn, al menos en

su formulación originaria.[4] Pero también la hermenéutica que se remite a Heidegger viene a menudo a ser considerada como una teoría de este tipo, por mucho que haya muy buenas razones para creer que las cosas sean del todo distintas en este caso. En el relativismo cultural, no sólo falta cualquier noción de racionalidad unívoca desde la cual juzgar «míticas» ciertas formas de saber, sino que, además, la idea de que los «principios primeros» sobre los que se construye un universo cultural específico no son objeto de saber racional o demostrativo, deja abierta la vía a considerarles más bien como objeto de un saber de tipo mítico: incluso la racionalidad científica que ha constituido durante tantos siglos un valor rector para la cultura europea es, en definitiva, un mito, una creencia compartida sobre cuya base se articula la organización de esta cultura; la idea misma de que la razón occidental sea la historia del alejamiento del mito, de la *Entmythologisierung*, es también un mito (como escribe, por ejemplo, Odo Marquardt),[5] una creencia-guía ni demostrada ni demostrable.

A diferencia del arcaísmo, el relativismo cultural no asigna ninguna (mítica) superioridad al saber mítico sobre el saber científico típico de la modernidad; sólo se limita a negar, en general, que se dé ninguna oposición entre estos dos tipos

4. Véase T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, 1962 (Madrid, F. C. E., 1971).

5. Véase O. Marquardt, *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclm, Stoccarda, 1981, pág. 93.

de saber, ya que ambos por igual se basan en presupuestos que tienen carácter mítico: de creencia no demostrada sino inmediatamente vivida, sobre todo. No siempre estas creencias básicas propias de cada-todo universo cultural son llamadas mitos, como acabamos de ver hacer a Marquardt; pero es un hecho que, para el relativismo, el interés por el mito está tan vivo como para el arcaísmo, y no porque intente reencontrar en el mito un saber más auténtico, sino porque cree que probablemente el estudio de los mitos de otras civilizaciones pueda señalar el método correcto para conocer la nuestra, en la medida en que también ella descansa en una estructura fundamentalmente mítica. Como se refleja con claridad en el uso del término que hace Marquardt, mito aquí equivale a saber no demostrado, inmediatamente vivido. Y es por tanto asumido en un sentido todavía muy condicionado por su pura y simple contraposición a los caracteres propios del saber científico.

La tercera de las actitudes de las que me parece depender hoy la consideración del mito consiste en lo que llamaré *irracionalismo moderado*, o teoría de la *racionalidad limitada*, donde el mito es entendido en un sentido algo más riguroso y vinculado al significado etimológico originario de la palabra. Mito significa, en efecto, como es sabido, narración. En esta acepción se opone o se distingue del saber científico, no por una simple inversión de los caracteres de este último —la demostración, la objetividad, etc.—, sino a

partir de un rasgo específico y positivo que le es propio: la estructura narrativa. Podemos, en efecto, llamar teoría de la racionalidad limitada al conjunto de actitudes culturales que consideran el saber mítico, en cuanto esencialmente narrativo, como una forma de pensamiento más adecuada a ciertos ámbitos de la experiencia, sin venir por ello a contestar o poner de algún modo explícito en cuestión la validez del saber científico-positivo para otros campos de la experiencia.

Podemos encontrar ejemplos de esta posición en al menos tres campos: *a*) en el psicoanálisis, en el cual la vida interior tiende a ser considerada, ya sea en su funcionamiento normal, ya sea en situación terapéutica, como algo que se estructura a partir de relatos; o, más aún, tal como ocurre en el psicoanálisis de derivación junguiana, como algo que necesariamente refiere a ciertas «historias» básicas, a ciertos mitos arquetípicos, que la forjan no en cuanto principios abstractos, juegos de fuerza, etc., sino precisamente en cuanto historias, que no se dejan remitir ya, por su parte, a ulteriores modelos estructurales de los que hubieran de ser sólo símbolos, alegorías, o aplicaciones (en este sentido, creo, habla Hillmann de politeísmo; [6] *b*) en la teoría de la historiografía, donde el modelo de la narratividad cobra cada vez más relevancia —no sólo por cuanto descubre los modelos retóricos sobre los cua-

6. Véase, por ejemplo, D. L. Miller-J. Hillmann, *Il nuovo politeismo* (1981), Milán, 1983.

les se construye la historiografía, sino, sobre todo, porque en la pluralidad de estos modelos se apoya para negar la unidad de la historia y reconocer su irreductible *pluralidad*—. Para ella, y en la medida en que no respeta ya ninguna realidad-norma, la historia se distingue cada vez con mayor dificultad del mito; *c*) en la sociología de los *mass-media*, donde la inicial aplicación de la noción de mito a los movimientos de masas (revolucionarias) propuesta por Sorel, ha sido reemplazada (muy significativamente, creo) por un análisis en términos mitológicos de los contenidos y de las imágenes del mundo distribuidos por el cine, la televisión, la literatura y las diversas artes de consumo.

Estos varios modos de pensar el mito, que se aplican a campos distintos de la experiencia, se pueden calificar de irracionalismo moderado o incluir en el cuadro de una racionalidad limitada, en la medida en que comparten un presupuesto común, que, por otro lado, se remonta hasta Platón:[7] aquel según el cual ciertos campos de la experiencia no se dejan comprender mediante la razón demostrativa o el método científico, y exigen más bien un tipo de saber que no puede calificarse sino de mítico.

Como se dijo al principio, entiendo que estas distintas actitudes (que no sólo inspiran posiciones determinadas en relación al mito, sino que encuentran además en él uno de sus contenidos

7. Véase, por ejemplo, *Timeo*, 19 d.

más característicos) nacen todas, más o menos directamente, de la disolución de la filosofía metafísica de la historia, sin haber llegado a consumar (o digerir), no obstante, y de modo suficiente, esa misma disolución, motivo por el que justamente presentan equívocos y contradicciones que las vuelven teóricamente insatisfactorias. El *arcaísmo,* para comenzar por la primera actitud, no se plantea en absoluto el problema de la historia, de lo cual es prueba el hecho de que no llegue a dar lugar a ninguna posición practicable en el contexto del mundo moderno, a no ser, y esto es ya significativo, la propuesta de restauración, de derechas, de la cultura «tradicional». Es significativo, porque el tradicionalismo de derechas que presenta la única salida visible, en política, del arcaísmo, revela, al llevarla al extremo, su debilidad teórica: limitarse simplemente a invertir el mito del progreso, sustituyéndolo por un mito del origen, el cual *sólo por ser tal* habría ya de resultar más auténticamente humano y hasta digno de constituir o el fin de una revolución política o, cuando menos, el punto de referencia para una crítica de la modernidad.

Idealizar como condición perfecta el tiempo de los orígenes resulta tan vacío como idealizar el futuro por ser tal (como ha hecho y hace hoy todavía el ideal secularizado del progreso, del desarrollo, etc.). Pero no sólo: nosotros estamos con los orígenes en una relación mediada por el proceso que de ellos se deriva y llega justo hasta nosotros, y el arcaísmo pretende prescindir del

problema que tal proceso constituye, prescindiendo sobre todo de esto: si de los orígenes proviene justo la condición de malestar, alienación, etc., en que nos encontramos, ¿por qué habríamos de retornar a ellos? Son problemas de este tipo, problemas de filosofía de la historia, los que el arcaísmo obvia sin haberlos sometido a una suficiente discusión, siendo así que éstos no han perdido en aboluto nada de su vigencia, por el hecho de que las metafísicas evolucionistas de la historia hayan sido superadas.

Lo mismo se puede decir del relativismo cultural. Aquí es todavía más evidente que el problema de la historicidad no ha sido ni planteado ni resuelto, se lo han «saltado» sencillamente: el relativismo cultural no presta atención ni a) al contexto efectivo en el cual se enuncia la tesis de la pluralidad irreductible de los mundos culturales; ni b) a la efectiva imposibilidad de aislar entre sí los mundos culturales —y no sólo ya como en a) de nuestro universo, de nosotros mismos, que, en cuanto antropólogos y estudiosos del mito construimos la teoría. Problema que a menudo han de afrontar los antropólogos «de campo»: el de la relación entre ellos mismos, exponentes de una cultura fuerte, frecuentemente colonialista, y sus informadores indígenas. Pero éste es sólo un aspecto del más amplio problema hermenéutico que el relativismo cultural no se plantea. El estudio de las «otras» culturas ocurre ya siempre en un contexto que hace imposible y artificiosamente falsa, la pretensión de representarlas como objetos sepa-

rados; ellas son, por el contrario, los interlocutores de un diálogo, que, una vez reconocido, plantea, sin embargo, el problema del horizonte común en el que de hecho acontece, viniendo a abolir así la pretendida separación presupuesta por el relativismo. Este horizonte común es el problema de la filosofía de la historia, y no se deja fácilmente liquidar.

Finalmente, la teoría de la racionalidad limitada —eso es: la idea presente de varios modos difusos, según la cual el mito, en cuanto saber narrativo, ofrece el tipo de pensamiento adecuado a determinados campos de la experiencia (la cultura de masas, la vida interior, la historiografía)— deja también aparte el problema de definir su propia ubicación histórica: no se da cuenta de cómo se funda sobre una tácita asunción de la distinción entre *Natur* y *Geisteswissenschaften*; distinción que se ha tornado cada vez más problemática y dudosa, a medida que se ha ido abriendo camino la conciencia de que también la ciencia exacta es una empresa social, por lo que los métodos objetivantes de las ciencias de la naturaleza son un momento interno de un contexto, un momento, entonces, que, como tal, reingresa de pleno derecho en el campo de las ciencias histórico-sociales.

En diversos grados y de formas distintas (que ciertamente han de ser estudiadas con mayor profundidad) las tres actitudes corrientes en la cultura moderna a propósito del mito dejan de lado, demasiado alegremente, el problema de su *propia* contextualización histórica: no declaran dónde se

colocan ellas mismas en cuanto posiciones teóricas. El arcaísmo quiere volver a los orígenes y al saber mítico sin preguntarse qué sea el período «intermedio» que lo separa de aquel momento inicial; el relativismo cultural habla de universos culturales separados y autónomos, pero no dice a cuál de estos universos pertenece la propia teoría relativista; la racionalidad limitada no tiene una teoría explícita acerca de la posibilidad de distinguir rigurosamente entre los campos reservados al saber mítico y los campos en los que vale la racionalidad científica. A todos estos problemas proporcionaba respuesta la metafísica de la historia de tipo idealista o positivista, concibiendo la historia como un único proceso de *Aufklärung* y de emancipación de la razón. El proceso de emancipación de la razón, no obstante, ha sobrepasado lo que el idealismo y el positivismo esperaban: muchos pueblos y culturas han entrado en la escena del mundo y tomado la palabra, mientras se ha vuelto imposible creer que la historia sea un proceso unitario, dotado de una línea continua dirigida hacia un *telos*. La realización del universo de la historia ha hecho imposible la historia universal. Con lo que también la idea de que el curso histórico pueda pensarse como *Aufklärung*, liberación de la razón de las sombras del saber mítico, ha perdido su legitimidad. La desmitificación ha sido reconocida también ella como un mito.[8]

Pero el descubrimiento del carácter mítico de

8. Véase de nuevo O. Marquardt, *op. cit.*, pág. 93.

la desmitificación, ¿puede legitimar ciertamente las actitudes hacia el mito que hemos venido describiendo?

Desmitificar la desmitificación no significa restaurar los derechos del mito, sino preguntarse por qué entre los mitos a los cuales debemos reconocer legitimidad están también el de la razón y su progreso. La desmitificación, o la idea de la historia como proceso de emancipación de la razón, no es algo que se pueda exorcizar tan fácilmente. Nietzsche había mostrado ya que cuando se descubre que también el valor de la verdad es una creencia fundada sobre exigencias vitales, y por lo tanto un «error», no se restauran simplemente los errores precedentes: «continuar soñando sabiendo que se sueña», como dice el pasaje ya citado de la *Gaya ciencia*, no equivale, ciertamente, ya a un puro y simple soñar. Lo mismo ocurre con la desmitificación: si queremos ser fieles a nuestra experiencia histórica, deberemos hacernos cargo de que una vez desvelada la desmitificación como un mito, nuestra relación con el mito no retorna intacta, sino marcada por esta experiencia. Una teoría de la presencia del mito en la cultura de hoy debe partir de este punto. El pasaje de la *Gaya ciencia* de Nietzsche, no vierte sólo una paradoja filosófica, es la expresión de un destino de nuestra cultura: este destino se puede indicar también con otro término, el de *secularización*. En esta palabra se contienen los dos elementos indicados por el lema de la *Gaya ciencia*: saber que se sueña y continuar soñando. La secularización del espíritu europeo de

la edad moderna no es sólo el descubrimiento y la desmitificación de los errores de la razón, sino también la pervivencia en formas diversas, y en un cierto sentido, degradadas, de aquellos mismos «errores». Una cultura secularizada no es simplemente una cultura que haya dado la espalda a los contenidos religiosos de la tradición, sino la que continúa viviéndolos como huellas, o como modelos encubiertos y distorsionados, pero profundamente presentes.

Todas estas cosas se leen con claridad en Max Weber: el capitalismo moderno no nace como abandono de la tradición cristiana medieval, sino como una aplicación suya «transformada». El mismo sentido tiene la investigación de Löwith sobre el historicismo moderno: también aquí, las varias metafísicas de la historia, hasta Hegel, Marx, o Comte no son sino «interpretaciones» de la teología de la historia hebraico-cristiana, pensadas fuera del cuadro teológico originario. No tanto en Löwith, pero sin duda en Weber, o también en la oposición comunidad/sociedad de Tönnies, el proceso, a través del cual la modernidad (como capitalismo industrial en Weber, o como sociedad no basada ya en vínculos orgánicos en Tönnies) se aparta de sus matrices religiosas originarias, aparece como una mezcla inescindible de conquista y pérdida: la modernización no se alcanza mediante el abandono de la tradición, sino a través de una suerte de interpretación irónica de la misma, de una *distorsión* (Heidegger habla, en un sentido no lejano

a éste, de *Verwindung*),[9] que la conserva, pero en parte también la vacía. Pienso que a estos elementos del concepto de secularización se pueden aproximar tanto las tesis de Norbert Elias sobre la historia de la civilización europea,[10] como las de Girard sobre lo sagrado como violencia y el cristianismo como proceso de desacralización.[11] En Elias, el proceso de civilización moderno se desarrolla cuando el poder y el ejercicio de la fuerza se concentran en el soberano, en el Estado absoluto y después constitucional. En correspondencia con ello, la psicología colectiva sufre una transformación: los individuos de todas las clases sociales interiorizan las *buenas maneras* de los cortesanos que fueron los primeros en haber hecho la experiencia de renunciar a la fuerza a favor del soberano; las pasiones no son ya tan fuertes ni desnudas como en épocas pasadas, la experiencia pierde en vivacidad y color, pero gana en seguridad y formalización. También aquí acompaña al progreso una menor intensidad de la experiencia, una suerte de vaciamiento, un cierto diluirse. En cuanto a Girard, su discurso investiga la civilización humana en gene-

9. Para la noción de *Verwindung* en Heidegger y su interpretación del sentido al que aludimos, véase el capítulo X de mi libro *El fin de la modernidad* (trad. de A. Bixio, Barcelona, Gedisa, 1987).

10. De N. Elias, véase especialmente *El proceso de la civilización,* 1937 (trad. de R. García Cotarelo, México, F. C. E., 1978).

11. De R. Girard, *La violencia y lo sagrado,* 1972 (trad. de J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1983). Véase también especialmente *El misterio de nuestro mundo* (trad. de A. Ortiz, Salamanca, Sígueme, 1982).

ral, cuyo camino, según él, va del nacimiento de lo sagrado —que exorciza la violencia de todos contra todos concentrándola en la víctima sacrificial, pero dejándola así pervivir como base de las instituciones— hasta la desmitificación operada por el Antiguo Testamento y por Jesús: esta última, muestra que lo sagrado es la violencia, y abre con ello la vía a una nueva historia humana que, ahora contra la terminología y propósito de Girard, bien podemos llamar secularizada.

La cultura moderna europea mantiene así un vínculo con su propio pasado religioso que no es sólo de superación y emancipación sino, inseparablemente, también de conservación-distorsión-vaciamiento. El progreso tiene una suerte de naturaleza nostálgica, como nos ha enseñado el clasicismo y romanticismo de los siglos transcurridos. Pero el significado de esta nostalgia se torna manifiesto sólo con la experiencia de la desmitificación llevada hasta el final. Cuando también la desmitificación se descubre como mito, el mito recupera legitimidad, pero sólo en el marco de una experiencia general de la verdad «debilitada». La presencia del mito en nuestra cultura actual no dibuja un movimiento de alternativa o de oposición a la modernización, sino que es, por el contrario, su término consecuente, su punto de llegada, al menos por ahora. El momento de la desmitificación de la desmitificación, por eso, se puede considerar como el momento en que justa y propiamente se pasa de lo moderno a lo posmoderno. Este tránsito en su forma filosófica más explícita se da en Nietzsche. Tras

él, tras la desmitificación radical, la experiencia de la verdad no puede ser ya simplemente tal como era antes: ya no hay evidencia apodíctica, aquella en la que los pensadores de la época de la metafísica buscaban un *fundamentum absolutum et inconcussum*. El sujeto posmoderno, si busca en su interior alguna certeza primera, no encuentra la seguridad del *cogito* cartesiano, sino las intermitencias del corazón proustiano, los relatos de los *media*, las mitologías evidenciadas por el psicoanálisis.

Es esta experiencia moderna o posmoderna mejor lo que nuestra cultura y nuestro lenguaje quieren captar con el *retorno* al mito, y no por cierto un renacimiento del mito como saber no contaminado por la modernización y la racionalización. Sólo en este sentido, el *retorno del mito*, en la medida en que se da y está ahí, parece apuntar hacia la superación de la oposición entre racionalismo e irracionalismo; superación que, sin embargo, vuelve a abrir la cuestión de una renovada consideración filosófica de la historia.

EL ARTE DE LA OSCILACION

Tal y como ha venido ocurriendo a lo largo de toda la edad moderna [1] es muy probable que también hoy los rasgos más relevantes de la existencia, o para decirlo en términos heideggerianos, el «sentido del ser» característico de nuestra época, se anuncien y anticipen, de manera particularmente evidente, en la experiencia estética. Es necesario prestarle una gran atención, si se quiere entender no sólo qué sucede con el arte sino, más en general, qué sucede con el ser en la existencia de la tardomodernidad.

El problema del arte en una sociedad de comunicación generalizada es afrontado de manera decisiva, y aún hoy actual, por el ensayo de Walter Benjamin de 1936 sobre *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*,[2] un escrito al que resulta preciso volver de continuo, debido a que, o al menos así me lo parece, no ha sido aún ni efectivamente asimilado, ni «digerido», por decirlo así, por parte de la investigación estética posterior. De hecho, se ha entendido, en ge-

1. Véase el cap. VI de mi libro *El fin de la modernidad*, *op. cit*.

2. W. Benjamin, *Discursos interrumpidos*, I (trad. de J. Aguirre, Madrid, Taurus, 1973).

neral, como puro y simple reconocimiento sociológico de las nuevas condiciones en las que el arte contemporáneo opera; ha sido utilizado ya como instrumento de polémica contra el mercado del arte, ya como base teórica de reflexión acerca de todos aquellos fenómenos artísticos que se sitúan fuera de las instituciones tradicionales del arte (fuera del teatro como el *happening*, por ejemplo; fuera del museo y la galería, como las diversas formas de *body-art*, *land-art*, etc.); otras veces, por el contrario, ha venido a ser, en el fondo, sencillamente liquidado como expresión de una ilusión: la de que la *reproductibilidad* técnica pudiera representar una *chance* positiva para la renovación del arte, cuando, en realidad, tal como sostuviera Adorno tras vivir en América la experiencia de la civilización de masas, ésta aparece aún muy lejos de realizar las condiciones de la utopía de Benjamin, y refleja, al contrario, el total aplastamiento de cualquier arte en la manipulación del consenso ejercida por los *mass-media*. Pero todas estas lecturas del ensayo de Benjamin parecen quedarse demasiado cortas. Sobre lo que hay que volver a reflexionar es sobre la intuición central del escrito, es decir: sobre la idea de que las nuevas condiciones de reproducción y goce artístico que se dan en la sociedad de los *mass-media*, modifican de modo sustancial la esencia, el *Wesen* del arte (término que aquí usaremos en el sentido heideggeriano que remite no a la naturaleza eterna del arte, sino a su forma de *darse* en la época actual). Respecto a esta mutación de esencia, ni Adorno con su

crítica radical de la reproductibilidad, ni las interpretaciones sociologizantes (que llegan, como en Marcuse, hasta la esperanza de una reconciliación estética de la existencia) han añadido nada nuevo o siquiera pertinente a las premisas planteadas por Benjamin. Cuando Adorno niega que el arte pueda efectivamente (o deba) perder el *aura* que separa la obra de la cotidianeidad, está defendiendo, sin duda, el poder crítico de la obra respecto de la realidad existente; pero adopta a la vez, y mantiene, la concepción del arte como lugar de conciliación y de perfección, que se expresa en toda la tradición metafísica occidental, de Aristóteles a Hegel. Que la conciliación sea utópica y se sitúe bajo el dominio de la apariencia, tal como Adorno subraya poniéndose acertadamente en esto al lado de Kant y contra Hegel, no comporta, sin embargo, un auténtico cambio de esencia: significa sólo situar la conciliación en un futuro indefinido donde sigue conservando su papel de ideal regulador. Merece la pena reflexionar sobre este pnnto, y más ahora, de cara a las recientes recuperaciones que (sobre todo en Francia, con cierto retraso respecto de otros ámbitos culturales como Italia, por ejemplo) están teniendo la estética de Adorno y el pensamiento de Ernst Bloch.

Sea como fuere, lo importante es que en Benjamin, por superarse la definición metafísica tradicional del arte como lugar de la conciliación, de la correspondencia entre exterior e interior, o de la catarsis, se dan ya las premisas que podrían

orientar la reflexión sobre el nuevo *Wessen* del arte en la sociedad *tardoindustrial.*

Para desarrollar estas premisas de modo adecuado se puede partir de una analogía a primera vista paradójica, a la que no se ha prestado todavía, que yo sepa, la debida atención. En el mismo 1936 en que escribía Benjamin su ensayo, nacía otro escrito decisivo para la estética contemporánea: el ensayo de Heidegger *Der Ursprug des Kunstwerkes,* ahora incluido en los *Holzwege.*[3] En este escrito elabora Heidegger su noción central de la obra de arte como «puesta en obra de la verdad» que se realiza en el conflicto entre las dos dimensiones constitutivas de la obra: la exposición del mundo y la pro-ducción de la tierra. Ahora bien, la obra así concebida ejerce sobre el observador un efecto que Heidegger designa con el término *Stoss* (literalmente: choque). En el ensayo de Benjamin encontramos (sobre la base de premisas totalmente distintas, con un significado al parecer también muy diferente) una teoría que atribuye al arte más característico de la época de la reproductibilidad técnica —el cine— un efecto definido precisamente en términos de *shock.* La tesis que intento proponer es ésta: que desarrollar la analogía entre el *Stoss* heideggeriano y el *shock* de Benjamin permite captar los rasgos principales de la nueva «esencia» del arte en la sociedad tar-

3. M. Heidegger, *El origen de la obra de arte,* en ídem, *Sendas perdidas,* 1950 (trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960), y en ídem, *Arte y poesía* (trad. de S. Ramos, México, F. C. E., 1958).

doindustrial; rasgos en los que la reflexión estética contemporánea, incluso la más penetrante y radical —empezando por Adorno— no ha reparado.

La reproductibilidad técnica parece operar en un sentido diametralmente opuesto al *shock*: en la época de la reproducción en serie, de hecho, tanto la gran obra de arte del pasado como los nuevos productos, que salen ya de medios reproductibles tales como el cine, tienden a convertirse en objetos de consumo corriente, destacándose cada vez con menos nitidez sobre el fondo de la comunicación intensificada; pero además de este efecto de embotamiento psicológico que se puede asimilar al «desgaste» de símbolos demasiado a menudo transmitidos y multiplicados, los medios técnicos de reproducción tienden, desde otro punto de vista, a nivelar las obras, porque, por muy perfeccionados que estén, acaban por acentuar y aislar en las obras aquel conjunto de caracteres que resulta más «perceptible» para el propio medio, o, en todo caso, someten la obra a los límites propios de las condiciones del medio: Adorno ha insistido, por ejemplo, en la distorsión de los tiempos musicales que se produce por el hecho de constreñir las grabaciones a los límites de un disco.

Como es natural, este conflicto entre un «ser en sí» de la obra y su adaptarse a las exigencias del medio de reproducción, sólo se experimenta si uno se sitúa en un punto de vista —que es el de Adorno— que distinga aún entre un «ideal valor de uso de la obra» y su alienado y empobrecido «valor de cambio» (dependiente de las condi-

ciones de mercado, de la moda, etc.). Benjamin, por el contrario, como es sabido, saludaba en el ensayo de 1936, como una novedad decisiva y positiva, el hecho de que la reproductibilidad técnica hiciera desaparecer enteramente el valor «cultual» de la obra a favor de su valor «expositivo», lo que equivalía a afirmar que la obra no tiene un «valor de uso» diferente de su «valor de cambio», o que, en resumidas cuentas, todo su significado estético se identifica con la historia de su *Wirkung*, de su fortuna, recepción e interpretación, en la cultura y en la sociedad, lo cual, dicho sea de paso, no equivale a adoptar la actitud de puro y simple nihilismo hermenéutico que se traduce en el lema de Valéry: «Mes vers ont le sens qu'on leur prête»; las interpretaciones individuales no se libran en el vacío, se conectan, a través de un nexo que tiene carácter histórico-factual, pero también alcance normativo, a todas las restantes interpretaciones, a la *Wirkungsgeschichte* global, esto es: a la «historia de los efectos» de la obra.[4]

Pero el problema de la relación entre el valor cultual —o «aurático» en el sentido de Benjamin— y el valor expositivo de la obra de arte, no puede resolverse, en realidad, si no se llevan hasta el final las implicaciones de la teoría del *shock*. Mientras se siga pensando que el goce de la obra de arte se caracteriza por captar la perfección de

4. Este es uno de los términos centrales del debate hermenéutico contemporáneo; véase H. G. Gadamer, *Verdad y método* (trad. de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 370 y sigs.).

la forma y por la satisfacción que esa perfección proporciona, resultará imposible aceptar que, como se ha dicho, el valor de uso se disuelva en el valor de cambio, o que el valor cultual de la obra se borre a favor de su valor expositivo.

Según el ensayo de Benjamin, el efecto de *shock* es característico del cine, que en esto fue un seguidor de las poéticas dadaístas: la obra de arte dadaísta se concibe sin duda como un proyectil lanzado contra el espectador, contra cada una de sus certidumbres, expectativas de sentido, hábitos perceptivos, etc. El cine está hecho también de proyectiles, de proyecciones. Apenas se ha formado una imagen ya ha sido sustituida por otra a la cual el ojo y la mente del espectador deben readaptarse. En una nota, Benjamin parangona explícitamente la disposición perceptiva que se exige al espectador de películas con la que necesita tener un peatón (o un automovilista, se podría añadir) que se mueve en medio del tráfico de una ciudad moderna: «El cine —escribe Benjamin— es la forma de arte que corresponde al peligro cada vez mayor de perder la vida, peligro que los contemporáneos están obligados a tener en cuenta...».[5] Parece leerse aquí, de forma singularmente desmitificada y reducida a dimensiones de vida cotidiana —el tráfico y sus riesgos—, lo mismo que Heidegger teoriza en el ensayo sobre el *Origen de la obra de arte* mediante la noción de *Stoss*. También para Heidegger, en cierto sentido, aunque dis-

5. W. Benjamin, *La obra de arte*, *op. cit.*, pág. 52, n. 29.

tinto, quizá profundamente cercano al de Benjamin, la experiencia del *shock* del arte tiene que ver con la muerte; no tanto, ni principalmente, con el riesgo de ser atropellado por un autobús en plena calle, sino más bien con la muerte como posibilidad constitutiva de la existencia. Lo que en la experiencia artística causa, para Heidegger, el *Stoss* es el hecho mismo de que la obra sea en vez de no ser.[6] El hecho de ser, el *Daß*, como recordarán los lectores de *Ser y Tiempo*,[7] está también en la base de la experiencia existencial de la angustia. En el parágrafo 40 de *Ser y Tiempo* se describe la angustia como el estado emocional que vive el *ser-ahí* (el hombre) cuando se enfrenta con el hecho desnudo de estar-arrojado en el mundo. Mientras que todas las cosas singulares pertenecen al mundo, por estar insertas en una red de reenvíos o de significatividad (cada cosa se refiere a otra como efecto, como causa, como instrumento, como signo, etc.), el mundo, como tal, en su conjunto, no remite a nada, es insignificante; la angustia registra esta insignificancia, la gratuidad total que hay en el hecho de que el mundo sea. La experiencia de la angustia es una experiencia de «desarraigo» (de *Un-heimlichkeit*, de *Un-zu-Hause-sein*).[8] La analogía entre el *Stoss* del arte y esta experiencia de la angustia se captará si se piensa que la obra de arte no se deja trasladar a un or-

6. *Sendas perdidas, op. cit.*, pág. 69.
7. M. Heidegger, *El ser y el tiempo* (trad. de J. Gaos, México, F. C. E., 1971).
8. *El ser y el tiempo, op. cit.*, pág. 208.

den de significados preestablecidos, al menos en el sentido de que no es deducible de ellos como consecuencia lógica; y también en el de que no viene a colocarse simplemente en el interior del mundo tal como es, sino buscando arrojar sobre él una luz nueva. El encuentro con la obra de arte, tal como Heidegger lo describe, es como encontrarse con una persona que tiene una visión propia del mundo con la cual la nuestra ha de confrontarse interpretativamente. Es, ante todo, en este sentido en el que se debe entender la tesis heideggeriana según la cual la obra de arte funda un mundo, al presentarse como una nueva «apertura» histórico-eventual del ser. Si bien el *Stoss* parece estar descrito en términos más positivos que la angustia de *Ser y Tiempo*, la cual tiene más que ver con *Stimmungen*, tales como el miedo, el ansia, etc., su significado es, en lo esencial, el mismo: el de poner en suspenso la obviedad del mundo, el de suscitar un preocupado maravillarse por el hecho, de por sí insignificante (en sentido riguroso: que no remite a nada, o remite a la nada), de que hay mundo.

¿Hasta qué punto tiene que ver realmente esta noción de *Stoss*, más allá de la proximidad terminológica, con el *shock* del que Benjamin habla en relación con los *media* de la reproductibilidad? Heidegger parece vincular el *Stoss de la obra de arte* con el hecho de que ella sea una «puesta en obra de la verdad», esto es: una nueva apertura ontológico-epocal; en este sentido, se debería hablar de *Stoss* sólo en relación a las grandes obras

que han resultado decisivas para la historia de una cultura, o, al menos, para la experiencia particular vivida por los individuos: la Biblia, los trágicos griegos, Dante, Shakespeare... el *shock* de Benjamin parece, al contrario, algo tan simple y familiar como el rápido sucederse de las imágenes en la proyección cinematográfica, exigiendo del espectador una disposición análoga a aquella que necesita adoptar un conductor que circule entre el tráfico de la ciudad. Pero, con todo, los dos conceptos, el de Heidegger y el de Benjamin, comparten, cuando menos, un mismo rasgo: la insistencia en el «desarraigo». Tanto en un caso como en el otro la experiencia estética se muestra como una experiencia de «extrañamiento» que exige una labor de recomposición y readaptación. Ahora bien, esa labor no se propone alcanzar un estadio final de recomposición acabada; la experiencia estética, al contrario, *se orienta a mantener vivo el desarraigo*. Para Benjamin, siguiendo con el ejemplo del cine, que él mismo escoge, resulta sobradamente claro lo absurdo que sería pensar que la experiencia de la película se cumple en su reducción a una escena fija. Para Heidegger, la experiencia del desarraigo del arte se contrapone a la de la familiaridad del objeto de uso, en el cual la enigmaticidad del *Dass* (del «que») se «diluye en la disponibilidad». Tampoco tendría sentido suponer que, para Heidegger, la experiencia del desarraigo estético hubiera de «concluir» en una recuperación de la familiaridad y la obviedad, como si el destino de la obra de arte fuese

transformarse, al final, en un simple objeto de uso. La situación de desarraigo —sea para Heidegger o para Benjamin— es constitutiva y no provisional. Es este elemento el que resulta radicalmente nuevo en ambas posiciones estéticas respecto de la reflexión tradicional sobre lo bello y la pervivencia de esta tradición en las teorías estéticas de nuestro siglo. Desde la doctrina aristotélica de la catarsis al libre juego de las facultades kantianas, o a lo bello como perfecta correspondencia entre el interior y exterior en Hegel, la experiencia estética parece haber sido siempre descrita en términos de *Geborgenheit*, de seguridad, de «integración» o «reintegración».

El elemento nuevo que hay en la posición de Heidegger y Benjamin, el que los aleja de toda comprensión de la experiencia estética en términos de *Geborgenheit*, se puede indicar por medio de la noción de oscilación. Ello requiere un cambio de acento en la interpretación habitual del sentido de la estética heideggeriana: ésta resulta, en efecto, una doctrina cargada de énfasis romántico si se destaca en exceso la función de «fundación» que la obra de arte ejerce respecto al mundo. Es cierto que en Heidegger se encuentra esta insistencia: «Lo que dura lo fundan los poetas», según la afirmación de Hölderlin, que él recoge tan a menudo; lo cual quiere decir que en la poesía acontecen los recodos decisivos del lenguaje que es «la casa del ser», o sea, el lugar en el que se delinean las coordenadas fundamentales de toda posible experiencia del mundo.

Pero lo que más importa a Heidegger, tal como se pone de manifiesto en múltiples páginas del ensayo de 1936, así como en sus lecturas de poetas,[9] no es la definición positiva del mundo que la poesía abre y funda, sino caracterizar el alcance de «desfondamiento» que la poesía tiene siempre también de modo inseparable. Fundación y desfondamiento son los dos aspectos constitutivos del sentido de la obra de arte que Heidegger señala, esto es: la exposición (*Auf-stellung*) del mundo y la pro-ducción (*Her-stellung*) de la «tierra». El mundo expuesto por la obra es el sistema de significados que ésta inaugura, la tierra es producida por la obra en cuanto emerge y se muestra como el fondo oscuro, jamás enteramente agotable en enunciados explícitos, en el que arraiga el mundo de la obra. Si, como se ha visto, el desarraigo es el elemento esencial y no provisional de la experiencia estética, de tal desarraigo es responsable mucho más la tierra que el mundo; sólo porque el mundo de significados desplegados por la obra aparece oscuramente enraizado (y, por tanto, no lógicamente «fundado») en la tierra, la obra produce un efecto de desarraigo: la tierra no es el mundo, no es un sistema de conexiones significativas, sino lo otro, la nada, la universal gratuidad e insignificancia. La obra es fundación sólo en cuanto produce un continuo efecto de extrañamiento, jamás recomponible en una *Gebor-*

9. M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin* (trad. de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983).

genheit final. La obra de arte no es nunca tranquilizante, «bella» en el sentido de la perfecta conciliación de interior y exterior, esencia y existencia, etc. Puede quizá tener algo de la catarsis aristotélica, pero sólo si la catarsis es entendida como ejercicio de finitud, como reconocimiento de los límites terrestres, isobrepasables, de la existencia humana, y no como purificación perfecta, sino como *phrónesis*. Es, en este sentido, más desfondante que fundante en el que el *Stoss* heideggeriano puede ser interpretado como análogo al *shock* del que Benjamin habla. La analogía se escapa y vuelve absurda si, a la aparente insignificancia del *shock* de Benjamin, se contrapone una visión enfática de la obra de arte como inauguración y fundación de mundos histórico-culturales. Pero leer en estos términos la teoría de Heidegger significa interpretarla aún de forma metafísica, o, para decirlo en términos heideggerianos, óntica: el *Stoss*, en este caso, dependería sin duda de la grandiosidad positiva, de las proporciones determinantes del nuevo mundo que la obra inaugura y funda; interpretar y gozar la obra significaría instalarse en ese mundo y en su nueva significatividad. Pero está claro que a Heidegger lo que le interesa, tanto en el *Stoss* como en la angustia, es el desarraigo en relación a cualquier mundo —sea el que está dado, sea el que proyecta la obra en términos positivos.

«El cine —dice Benjamin— es la forma de arte que corresponde al peligro siempre mayor de perder la vida...» Pero del contexto global del

ensayo se desprende que es también la forma de arte que realiza la esencia tardo-moderna de todo arte, la única que hace posible cualquier experiencia estética, incluida la de las obras de arte del pasado. Tal experiencia no puede ya ser caracterizada por ninguna *Geborgenheit*, por ninguna seguridad y conciliación; es, por el contrario, esencialmente precaria, ligada no sólo a los peligros accidentales a que se ve sometida la vida del peatón urbano, sino a la propia estructura precaria de la existencia en general. El *shock* característico de las nuevas formas de arte de la reproductibilidad es sólo el modo en que de hecho se realiza en nuestro mundo el *Stoss* de que habla Heidegger, la esencial oscilación y desarraigo que constituyen la experiencia artística.

Ahora bien, mientras en el ensayo de Benjamin se percibe la tendencia general a una valoración positiva de la existencia tecnológica, ya que el cese del valor cultual y aurático de la obra de arte es entendido explícitamente como una *chance* positiva de liberación para el arte (liberación de la superstición, la alienación y, en definitiva, de las cadenas metafísicas), parece que Heidegger sea un severo juez de las condiciones de existencia modernas, debido, sobre todo, a que la banalización del lenguaje que se verifica en la sociedad de la comunicación generalizada vendría a destruir la propia posibilidad de existencia de la obra en cuanto obra, abatiéndola en la insignificancia. Pero resulta difícil demostrar que Heidegger sea un teórico de la obra de arte, en el sentido

cultual de la palabra, es decir, que vea el valor de la obra ligado al *hic et nunc* de su presencia como forma acabada y perfecta, producto del artista entendido como genio creador. Son todas estas categorías, esenciales en la concepción cultual de la obra de arte, las que resultan radicalmente ajenas a la actitud heideggeriana, para quien la obra es «puesta en obra de la verdad», justo por ser siempre algo más que arte, más que forma acabada y perfecta, resultado de un acto creativo o de maestría. La obra funciona como apertura de la verdad porque es un acontecer (*Ereignis*) del ser, cuya esencia de evento reside en ser atropellado y «expropiado» en el «juego de espejos del mundo» (tal como Heidegger expone en el ensayo sobre «La Cosa»).[10]

Aquí lo más importante es profundizar en el otro problema, el de la actitud heideggeriana en relación a los caracteres de la existencia humana en el mundo de la técnica. Aclarando este problema se pueden encontrar indicaciones de importancia sobre el significado desarraigante y «oscilador» de la experiencia estética en la modernidad tardía, indicaciones que sirven también para desarrollar los elementos implícitos en las propuestas de Benjamin. (Dicho sea de paso, resulta verosímil que ambos, Heidegger y Benjamin, recaben los elementos para la descripción de la existencia humana de la *Metrópolis moder-*

10. El ensayo está contenido en el volumen *Vortraäge und Aufsätze*, de M. Heidegger, 1954.

na de Simmel.)[11] Vayamos un momento a las páginas de *Identidad y diferencia*, y de *Ensayos y Conferencias*,[12] en las que Heidegger ilustra la noción de *Ge-Stell*. Con este término, que se puede traducir aproximadamente por *imposición*, Heidegger caracteriza todo el conjunto de la técnica moderna, que es pensable, en general, como un *Stellen*, un poner: el hombre pone las cosas como objetos de su manipulación, pero es, a su vez, constantemente requerido para nuevas prestaciones, de modo que el *Ge-Stell* es una especie de continua, desenfrenada provocación mutua entre hombre y ser. Pero la esencia de la técnica moderna, así definida, no consiste sólo en alcanzar el máximo punto de olvido metafísico del ser; para Heidegger, el *Ge-Stell* es también «un primer, acuciante, relampaguear del *Ereignis*»,[13] o sea: del acontecer del ser, más allá de su olvido metafísico.[14] Precisamente en el *Ge-Stell*, es decir, en la sociedad de la técnica y de la manipulación total, Heidegger ve también una *chance* de sobrepasar el olvido y la alienación metafísica en que hasta hoy ha vivido el hombre occidental. El *Ge-Stell*

11. Véase, de G. Simmel, el ensayo «La metropoli e la vita mentale» (1903), en el volumen *Immagini dell' uomo*, a cargo de Ch. Wright Mills, Comunità, Milán, 1965.

12. *Identidad y diferencia* (trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988).

13. *Ibíd.*, pág. 84.

14. Sobre el concepto del olvido del ser propio de la metafísica y otros términos de la filosofía heideggeriana, puede encontrarse un tratamiento más amplio en mi *Introduzione a Heidegger* (trad. cast.: A. Báez, Barcelona, Gedisa, 1986).

puede ofrecer esa *chance* precisamente por definirse en términos que son casi idénticos a los usados por Benjamin para hablar del *shock*.

De hecho, escribe Heidegger: en el *Ge-Stell* «todo nuestro existir viene a ser empujado —ahora jugando, ahora violentamente, ahora azuzado, ahora acuciado —a volcarse en la planificación y el cálculo de todas las cosas».[15] La provocación bajo la que se encuentra la existencia del hombre moderno es análoga a la condición del peatón metropolitano de Benjamin, para quien el arte no puede ser sino *shock*, desarraigo continuo, y, en el fondo, ejercicio de mortalidad. La *chance* de sobrepasar la metafísica que ofrece el *Ge-Stell* está en conexión con el hecho de que en éste «hombre y ser pierden las determinaciones que la metafísica les ha atribuido».[16] La naturaleza deja de ser el ámbito de las leyes necesarias y las «ciencias positivas», mientras que el mundo humano —también éste duramente sometido a las técnicas de manipulación— deja de constituir el reino, complementaria y simétricamente opuesto, de la libertad, el campo de las «ciencias del espíritu». En este barajarse de las cartas, el teatro de la metafísica, con sus papeles definitivos, se desvanece. Por eso puede darse la *chance* de una nueva venida del ser.

¿Acaso nuestra terminología estética, los conceptos de los que disponemos para hablar de arte

15. *Identidad...*, pág. 81.
16. *Ibíd.*, pág. 89.

—ya en cuanto a la producción, ya en cuanto al goce—, los mismos que terminan por reproponerse, bajo formas distintas y de manera constante, a nuestra reflexión, son adecuados para pensar la experiencia estética como desarraigo, oscilación, desfondamiento o *shock*? Un signo de que no lo son puede verse en la circunstancia de que la teoría estética no haya hecho aún justicia a los *mass-media* y las posibilidades que ofrecen. Parece que se tratara siempre de «salvar» una esencia del arte (creatividad, originalidad, goce de la forma, conciliación, etc.) de la amenaza que las nuevas condiciones de la existencia en la civilización de masas suponen no sólo para el arte, según se dice, sino también para la esencia misma del hombre. Las condiciones de la reproductibilidad, en particular, se conciben como inconciliables con las exigencias de la creatividad, que parecen ser indispensables para el arte, no sólo porque la rápida difusión de las comunicaciones tiende a banalizar inmediatamente todo mensaje (que, por otra parte, para satisfacer las exigencias de los *media*, nace ya banalizado), sino, sobre todo, porque se reacciona a este consumo de símbolos por medio de «novedades» que, como las de la moda, no poseen la radicalidad que parece necesaria para la obra de arte, presentándose como juegos superficiales. Los *mass-media*, en efecto, confieren a todos los contenidos que difunden un peculiar carácter de precariedad y superficialidad; esto choca violentamente contra los prejuicios de una estética siempre inspirada, más

o menos explícitamente, en el ideal de la obra de arte como *monumentum aere perennius*, y de la experiencia estética como experiencia que involucra profunda y auténticamente al sujeto, creador o espectador. Estabilidad y perennidad de la obra, profundidad y autenticidad de la experiencia productiva y receptiva, son sin duda cosas que ya no podemos esperar de la experiencia estética tardo-moderna, dominada por la potencia (e impotencia) de los *media*. Contra la nostalgia de la eternidad (de la obra) y la autenticidad (de la experiencia) hay que reconocer claramente que el *shock* es todo lo que queda de la creatividad del arte en la época de la comunicación generalizada. Y el *shock* se define por los dos caracteres que hemos localizado siguiendo las indicaciones de Benjamin y de Heidegger: ante todo, no consiste, fundamentalmente, en otra cosa que en la movilidad e hipersensibilidad de los nervios y de la inteligencia, característica del hombre urbano. A esta excitabilidad e hipersensibilidad corresponde un arte que ya no está centrado en la obra sino en la experiencia, pensada, eso sí, en términos de variaciones mínimas y continuas (según el ejemplo que proporciona la percepción cinematográfica). Todos estos elementos los ha teorizado a menudo, sin llevarlos hasta sus últimas consecuencias, la estética de los siglos XIX y XX. Heidegger los señala, por ejemplo, de modo polémico, en la teoría del arte de Nietzsche.

El segundo rasgo característico del *shock*, que queda como único residuo de la creatividad en

el arte de la modernidad tardía, es lo que Heidegger piensa bajo la noción de *Stoss*, es decir: el desarraigo y la oscilación que tienen que ver con la angustia y la experiencia de la mortalidad. El fenómeno descrito por Benjamin como *shock* no se refiere sólo a las condiciones de percepción, ni es únicamente un hecho que hubiéramos de confiar a la sociología del arte; es, por el contrario, el modo de realizarse la obra de arte como conflicto entre mundo y tierra. El *shock-Stoss* es el *Wessen*, la esencia del arte en los dos sentidos que esta expresión tiene en la terminología heideggeriana: es decir, el modo de dársenos la experiencia estética en la modernidad tardía, y, además, lo que se muestra como esencial para el arte *tout court*, o sea: su acontecer como nexo de fundación y desfondamiento, en forma de oscilación y desarraigo, y, en definitiva, como ejercicio de mortalidad.

¿Se viene así a desembocar quizás en una apología excesiva y apresurada de la cultura de masas, rescatada, según parece, de todos los caracteres alienantes que ya tan eficazmente localizaran Adorno y la sociología crítica? Lo equivocado de esta sociología parece residir en el hecho de no distinguir entre las condiciones de alienación política propias de las sociedades de la organización total, y los elementos de novedad implícitos en las condiciones de existencia de la tardomodernidad. El resultado de tal equivocación ha sido a menudo que lo perverso de la masificación y de la organización total se condenara en nombre de

valores humanísticos cuyo alcance crítico estribaba sólo en su anacronismo. Se trataba, de hecho, de valores inspirados en momentos anteriores de la misma metafísica cuyo resultado, como bien ha visto Heidegger, ha sido precisamente la organización total de la sociedad. Pero hoy día, quizá nosotros estemos en situación de reconocer que los elementos de superficialidad y precariedad de la experiencia estética que se dan en la sociedad de la tardomodernidad no son necesariamente signos o manifestaciones de alienación, ligados a los aspectos deshumanizadores de la masificación.

Contrariamente a lo que durante mucho tiempo —con la asistencia de buenas razones, a pesar de todo— ha creído la sociología crítica, la masificación niveladora, la manipulación del consenso y los errores del totalitarismo no son el único resultado posible de la comunicación generalizada, de los *mass-media* y de la reproductibilidad. Junto a la posibilidad —que debe ser decidida políticamente— de estos resultados, se abre también una posibilidad alternativa: el advenimiento de los *media* comporta, de hecho, igualmente una acentuada movilidad y superficialidad de la experiencia, que contrasta con las tendencias orientadas a la generalización del dominio, por dar lugar a una especie de «debilitamiento» en la noción misma de realidad, con el consiguiente debilitamiento de toda su pregnancia. La «sociedad del espectáculo» de que hablan las situacionistas no es sólo la sociedad de las apariencias

manipuladas por el poder, es también una sociedad en la que la realidad se da con caracteres más débiles y fluidos, y en la que la experiencia puede adquirir los rasgos de la oscilación, del desarraigo, del juego.

La ambigüedad, que muchas teorías contemporáneas consideran característica de la experiencia estética, no es una ambigüedad provisional: no se trata de que, a través del uso más libre y menos automatizado del lenguaje que se da en la poesía, lleguemos a ser —como sujetos— más dueños del lenguaje en general. En tal caso la ambigüedad poética sería sólo un medio para producir, al final, una más plena apropiación del lenguaje por parte del sujeto; hay también una expropiación instrumental que, tendiendo a la reapropiación conclusiva, queda prisionera, si no de la categoría de la obra, ciertamente sí de la del sujeto que le es correlativa. La experiencia de la ambigüedad es, como oscilación y desarraigo, constitutiva para el arte; son éstas las únicas vías a través de las cuales, en el mundo de la comunicación generalizada, el arte puede configurarse (no aún, pero sí quizá finalmente) como creatividad y libertad.

DE LA UTOPIA A LA HETEROTOPIA

La transformación más radical que se ha producido entre los años sesenta y hoy, en lo que respecta a la relación entre arte y vida cotidiana, se puede describir, me parece, como paso de la *utopía* a la *heterotopía*. Los años sesenta (y sin duda el sesenta y ocho sobre todo, año en cuya contestación culmina ese movimiento, vivo, no obstante, ya desde inmediatamente después de la guerra) asisten a una amplia difusión de perspectivas orientadas a un rescate estético de la existencia, que niega, más o menos explícitamente, el arte como momento «especializado», como «domingo de la vida», en el sentido en que lo decía Hegel. La utopía se presenta, en su versión más explícita y radical, obviamente en el interior del marxismo; pero hay también una versión «burguesa» que se puede localizar en la ideología del *design*, de bastante influencia, a través, por ejemplo, de la popularidad de Dewey,[1] en la filosofía y en la crítica de los años cincuenta. También Dewey, como los teóricos y los críticos marxistas

1. Véase sobre todo, de Dewey, *L'arte como esperienza* (1934), La Nuova Italia, Florencia, 1966; y sobre la estética de Dewey, el bello estudio de R. Barilli, *Per una estetica mondana*, Il Mulino, Bolonia, 1964.

(desde Lukács y los maestros de Francfort hasta Marcuse) tiene ascendencia hegeliana. Para Dewey la experiencia de lo bello se vincula a la percepción de un *fulfilment* que todo lo puede perder si es separado de la concreción de la vida cotidiana: si hay un campo del arte en sentido específico, éste alude, en todo caso, a una sensación universal de armonía, cuya raíz está en el uso de los objetos, en el establecimiento de equilibrios satisfactorios entre individuo y ambiente. En cuanto a las diversas versiones marxistas, todas comparten la idea de que la separación del arte y la especificidad de la experiencia estética no son sino aspectos de la división social del trabajo que deben ser eliminados por la revolución, o, de todos modos, por una transformación de la sociedad que esté orientada a la reapropiación de la esencia íntegra del hombre por parte de todos. En Lukács esta perspectiva actúa, principalmente, en el nivel de la metodología crítica (el realismo no es reflejar sin más las cosas como son, sino representar la época y sus conflictos, en referencia implícita a la emancipación y reapropiación); en Adorno,[2] la «promesse de bonheur», constitutiva del arte, se presenta, ante todo, como instancia negativa y desenmascaramiento de la disarmonía de lo existente, con la correlativa vindicación «revolucionaria» de las vanguardias históricas, que el realismo luckácsiano consideraba,

2. De Adorno, véase sobre todo *La teoría estética*, 1970 (trad. de F. Riaza, Madrid, Taurus, 1980).

por el contrario, meros síntomas de decadencia. Esta revalorización de las vanguardias en clave utópica se explicita después, siendo llevada hasta sus últimas consecuencias, por el sueño marcusiano de una existencia estéticamente (también sensible y sensualmente) rescatada en su totalidad.[3] Si Adorno abre la vía a una consideración positiva, desde el punto de vista marxista, de las vanguardias, sobre todo en cuanto revoluciones formales de los lenguajes de las diversas artes (la dodecafonía schoenbergiana, el silencio de Beckett...), Marcuse «sintetiza», además, en su utopía, otros aspectos significativos de la vanguardia, por ejemplo, las instancias tendentes a una transformación general de las relaciones entre experiencia estética y cotidianeidad, reivindicadas por el surrealismo y el situacionismo. Detrás de todo esto están algunos grandes maestros del marxismo crítico: Benjamin para Adorno, Bloch para Marcuse; y personajes como Henri Lefébvre,[4] más explícitamente ligados a la experiencia de las vanguardias y de su prolongación hasta los años cincuenta, tal como sucede en el caso del situacionismo.

Si se contemplan aquellos años desde la rela-

3. De H. Marcuse, *Eros y civilización*, 1955 (trad. de García Ponce, Barcelona, Ariel, 1981); ídem, *Cultura y sociedad*, 1965 (trad. de E. Bulgarin y E. Garzón Valdés, Buenos Aires, Sur, 1968); ídem, *La dimensión estética*, 1977 (trad. de J. F. Ivars, Barcelona, Materiales, 1978).

4. De H. Lefebvre véase especialmente, sobre este tema, la *Critique de la vie quotidienne*, París, 1947.

tiva distancia que hoy nos separa de ellos, parecen atenuarse incluso las nada despreciables diferencias teóricas que distinguían, por ejemplo, la ideología del *design* (el sueño de rescatar estéticamente la cotidianeidad a través de la optimización de las formas de los objetos, del aspecto del ambiente) de la actitud revolucionaria de los distintos marxismos. Desde todos estos puntos de vista, por muy diversos que fueran entre sí, se perseguía siempre una compleja unificación entre significado estético y significado existencial, que puede designarse, en rigor, como utopía. Utopía era, según la famosa obra de Bloch de 1918,[5] el significado de las vanguardias artísticas de principios de siglo; mientras estas vanguardias se pasaban en muchos aspectos a la ideología del *design* (así sucedió históricamente a través de la Bauhaus), se fundían a la vez, y a través de un largo recorrido (desde el rechazo de Lukács hasta Adorno, y finalmente a Marcuse), con el marxismo revolucionario (en esta fusión, en el nivel de la masa, está una de las claves, si no *la* clave, del sesenta y ocho).

De esta gran utopía unificante —que era utopía de la unificación estética de la experiencia y aglutinaba diversas orientaciones tanto teóricas como políticas, confiriéndoles una actitud general de distancia hacia aquello que Nietzsche llamaba «el arte de las obras de arte», a favor ya

5. *Geist der Utopie*, en Bloch, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, 1977, Band 3.

del *design*, ya del rescate revolucionario de toda la existencia— no parece quedar hoy día gran cosa. Resulta hoy muy poco frecuente —que yo sepa— que el discurso crítico sobre las artes se plantee, todavía, de manera explícita el problema del significado general del arte, junto al del significado y valor de la obra.

Lo que según Adorno constituía la esencia de la vanguardia y su verdadero alcance utópico, el hecho de poner en cuestión la misma esencia del arte con la obra individual, no parece hoy estar ya en circulación. Es como si el «sistema del espíritu», con sus separaciones y especializaciones, se hubiera restablecido enteramente: resulta paradójico que una obra como la de Habermas, que se presenta como reivindicación del permanente valor del programa moderno de la emancipación, asuma como punto de referencia indiscutible la distinción de origen kantiano entre distintos ámbitos de tipos de acción social: el teleológico, el regulado por normas y el expresivo o dramatúrgico, reservando de algún modo a este último la esfera estética.[6] La acción comunicativa, que representa para Habermas el momento culminante de esta tipología, no pone realmente en discusión la separación de los otros tres campos, sino que vale más bien como norma transcendental que cuida de que no se operen indebidas colonizaciones (en principio de los distintos intereses expre-

6. Véase J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (2 vols.), 1981 (trad. de M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1987-1988).

sados por las tres formas de acción en perjuicio de la comunicación; pero probablemente también de cada uno de los tres tipos de acción sobre los restantes). No pretendo, de todos modos, discutir aquí la *Teoría de la acción comunicativa* habermasiana en concreto; sólo la expongo como ejemplo de una cierta restauración teórica de la separación y especialización de lo estético, lo cual aquí, de acuerdo con una tradición profundamente arraigada en la modernidad, es referido a la expresividad.

La recuperación por parte de Habermas de la tripartición racional kantiana es sólo un síntoma de la situación general a la que intento referirme; no se cita necesariamente aquí como hecho «negativo», objeto de crítica en cuanto regreso teórico y práctico (por mucho que, como espero que se vea más adelante, no intento en absoluto compartir la posición de Habermas y su denodada defensa de la actualidad de lo moderno). Habermas expresa, en este aspecto de su teoría, la caída de la utopía y el regreso a una tranquila aceptación de la separación de lo estético. Pero lo que ocurre en la relación entre arte y vida cotidiana en los últimos años no es sólo eso, ni principalmente eso: el retorno a la estética kantiana por parte de Habermas podría incluso citarse como signo de que, efectivamente, su defensa de la ilustración y la modernidad entrañan una particular ceguera en lo que se refiere a muchos fenómenos que tienen que ver con la cultura «estética» masificada, a los que Habermas no

«quiere» reconocer alcance real. El retorno del arte a sus confines propios, después de la utopía de los años sesenta, es sólo un aspecto más de la situación que nos interesa; la cual Habermas —por lo que a la estética se refiere— parece pasar por alto en consonancia con algunos de sus prejuicios teóricos (es decir, con su rechazo de la posmodernidad).

El caso es que, de cualquier modo, la utopía estética de los años sesenta se está realizando, de forma distorsionada y transformada, delante de nuestros propios ojos. Si por un lado el arte en su sentido tradicional, el arte de las obras de arte, vuelve al orden, en la sociedad se disloca la sede de la experiencia estética: no ya en el sentido del *design* generalizado y de una universal higiene social de las formas, ni tampoco como rescate estético revolucionario de la existencia en el sentido de Marcuse, sino como despliegue de la capacidad del producto estético —no decimos sin más de la obra de arte— para «hacer mundo», para crear comunidad. Desde este punto de vista, quizá la interpretación teóricamente más fiel y adecuada de la experiencia estética, tal como se da en los últimos años, sea la propuesta por la ontología hermenéutica gadameriana. Para Gadamer,[7] como se sabe, la experiencia de lo bello se caracteriza por el reconocerse en una comunidad que disfruta del mismo tipo de objetos be-

7. De H. G. Gadamer, además del ya citado *Verdad y método*, puede verse *Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart, Reclam, 1977; trad. cast. en preparación en Paidós, Barcelona.

llos, naturales y artísticos. El juicio es reflexivo, según la terminología de Kant, no sólo por referirse, en lugar del objeto, al estado del sujeto, sino porque se refiere al sujeto como miembro de una comunidad (lo que, en cierta medida, está ya presente en algunas páginas de la *Crítica del juicio*). La experiencia de lo bello, en resumidas cuentas, más que la experiencia de una estructura que aprobamos (y, entonces, ¿según qué criterios?) es la experiencia de pertenecer a una comunidad. No es difícil ver cómo y por qué una tal concepción de lo estético pueda resultar, especialmente hoy, tan atractiva: la cultura de masas ha multiplicado y convertido en macroscópico este aspecto de la esteticidad, evidenciando también una problemática frente a la que no se puede dejar de tomar posición. En la sociedad en la que Kant pensaba y escribía todavía podía vivirse, al menos tendencialmente, el consenso de la comunidad respecto al goce de un objeto bello como consenso de la humanidad en general: es verdad que, para Kant, cuando disfruto de un objeto bello, testifico y vivo mi pertenencia a una comunidad, pero esta comunidad —incluso pensada sólo como posible, contingente o problemática— es la misma comunidad humana. Pero la cultura de masas en modo alguno ha nivelado la experiencia estética viniendo a homologar todo lo «bello» a los valores de esa comunidad —la sociedad burguesa europea— que se sentía portadora privilegiada de lo humano; por el contrario, ha evidenciado de una manera «explosiva» la mul-

tiplicidad de los «bellos», dando la palabra no sólo a otras culturas —a través de la investigación antropológica— sino incluso a «subsistemas» internos a la propia cultura occidental. De hecho, el final de la utopía del rescate estético de la existencia mediante la unificación de lo bello con lo cotidiano se ha producido en paralelo, y por los mismos motivos, con el final de la utopía revolucionaria de los años sesenta: a causa de la explosión del sistema, de la impensabilidad de la historia como curso unitario. Cuando la historia ha llegado a ser, o tiende a llegar a ser, de hecho, historia universal —por haber tomado la palabra todos los excluidos, los mudos, los desplazados— se ha vuelto imposible pensarla verdaderamente como tal, como un curso unitario supuestamente dirigido a lograr la emancipación. La utopía, también en sus aspectos estéticos, implicaba este marco de referencia de la historia universal como curso unitario. Y se ha disuelto, también en el plano estético, por el efectivo tener lugar de una cierta «universalidad» que se manifiesta en el acceso a la palabra de diversos modelos de valor y de apreciación. Lo que ha sucedido, en cuanto a la experiencia estética y a su modo de relacionarse con la vida cotidiana, no es sólo la «vuelta» del arte a sus sedes canónicas, sino también, y sobre todo, el delinearse de una experiencia estética de masas donde toman la palabra múltiples sistemas de valoración comunitaria, los de las múltiples comunidades que se manifiestan, se expresan y se reconocen en modelos formales y mi-

tos diferentes. La esencia «moderna» de la experiencia estética, que Kant había ya descrito en la *Crítica del juicio*, ha venido así a desplegar todo su alcance, pero también se ha redefinido: lo bello es experiencia de comunidad, pero la comunidad, justo cuando se realiza como hecho «universal», sufre un proceso de multiplicación y de plurificación imparable. Vivimos en una sociedad intensamente estetizada justo en el sentido «kantiano» de la palabra; donde lo bello se realiza instaurando comunidad, mientras por esa misma intensificación parece haberse disuelto la otra dimensión de la universalidad kantiana, la identificación, al menos exigida y tendencial, de la comunidad estética con la comunidad humana *tout court*.

También en la estética se experimenta lo que, de diverso modo y con otra carga dramática, acontece en la ciencia, que siempre había parecido (me refiero de nuevo a cómo habla Habermas de ello: el hacer teleológico supone un único mundo «objetivo») el lugar donde se daba el mundo como objeto único; experimentamos que el mundo no es uno, sino muchos, que lo que llamamos mundo es quizá sólo el ámbito «residual» y el horizonte regulador (con cuántos problemas además) en el que los mundos se articulan. Es muy verosímil que la experiencia estética en la sociedad de masas, el vertiginoso proliferar de «bellezas» que hacen mundos, esté determinada profundamente por el hecho de que también el mundo unitario del cual la ciencia creía poder hablar se

nos revele como multiplicidad de mundos diversos. Ya no es posible hablar de experiencia estética como pura expresividad, puro colorido emotivo y múltiple del mundo, tal como se hacía cuando se pensaba que había un mundo dado y que era posible encontrarlo con los métodos de la ciencia. Esto obliga probablemente a afrontar el problema de redefinir la esteticidad y cuestiona incluso el que sea posible «definirla» por delimitación o aislamiento: también aquí parece que nos encontramos frente a frente con una realización imprevista y quizá «distorsionada»[8] de la utopía.

El despliegue de la experiencia estética como experiencia de comunidad y no como apreciación de estructura se da, no obstante, sólo en el mundo de la cultura de masas, del historicismo difuso, del fin de los sistemas unitarios. Por eso no se trata sólo de una pura y simple realización de la utopía, sino de una realización suya distorsionada y transformada: la utopía estética actúa sólo desplegándose como heterotopía. Vivimos la experiencia de lo bello como reconocimiento de modelos que hacen mundo y comunidad sólo en el momento en que estos mundos y estas comunidades se dan explícitamente como múltiples. En esto quizá se encuentre también un hilo conduc-

8. Esta «distorsión» se piensa según un término central de la filosofía heideggeriana: la *Verwindung*; en relación a la metafísica, esto es, al olvido del ser, el pensamiento puede sólo ejercitar una labor de «dislocamiento», que prosigue y acepta también de todos modos la tradición; sobre todo esto véase el último capítulo de mi trabajo *El fin de la modernidad, op. cit.*

tor normativo, capaz de responder al recelo que insiste en que si lo bello es, siempre en cualquier caso, sólo experiencia de comunidad, ya no se puede contar con ningún criterio para distinguir la comunidad violenta de los nazis que escuchan a Wagner o la de los rockeros que se preparan, supuestamente, para la violencia y el vandalismo, de la comunidad de los fans de Beethoven o de *La Traviata*... Pero, al constatar que la universalidad en la que pensaba Kant se realiza para nosotros sólo bajo el aspecto de la pluralidad, podemos asumir legítimamente como criterio normativo dicha pluralidad explícitamente vivida como tal. Lo que, legítimamente, y no sólo para la falsa conciencia de la ideología, era para Kant la llamada de la comunidad humana universal (la expectativa de que en torno a los valores de lo bello «burgués» se concentrase el consenso de todo ser humano verdaderamente digno de tal nombre) se ha convertido hoy, en condiciones distintas de la historia del ser, en referencia explícita a la multiplicidad. El reconocimiento de sí mismos que realizan grupos y comunidades a través de sus propios valores de belleza, comporta intrínsecamente una norma, dada por el modo de acontecer, por el *Wessen* del arte y de lo estético en nuestras condiciones histórico-destinales, y esta norma es que la experiencia del reconocimiento de una comunidad en un modelo debe realizarse en referencia expresa, con apertura explícita, a la multiplicidad de los modelos. Es como volver del revés en positivo, convirtiéndola en

canon, la actitud que el Nietzsche de la segunda *Inactual*[9] describía como típica del hombre decimonónico, que siendo producto de una cultura histórica exagerada, deambulaba como un turista por el jardín de la historia buscando siempre, como en un almacén de máscaras teatrales, distintos disfraces. La experiencia estética se hace inauténtica cuando, en las condiciones actuales de pluralismo vertiginoso de los modelos, el reconocimiento que un grupo logra de sí mismo a través de sus propios modelos se vive y se presenta, aún, como identificación entre tal comunidad y la humanidad; es decir, presenta lo bello, y la concreta comunidad que lo reconoce, como valor absoluto. La «verdad» posible de la experiencia estética en la tardo-modernidad es probablemente el «coleccionismo», la movilidad de las modas, el museo, y, a fin de cuentas, el propio mercado como lugar de circulación de objetos cuya referencia al valor de uso se ha desmitificado convirtiéndose así en meros objetos de cambio: no necesariamente sólo de intercambio monetario, sino de intercambio simbólico, son *status symbols*, tarjetas de presentación (reconocimiento) de grupos. A pesar de todo esto, no resulta exagerado suponer que gran parte de los discursos teóricos de la estética filosófica y de la crítica de arte se entienden si son vistos como esfuerzos por hacer valer, todavía hoy, criterios estructurales en la

9. Véase F. Nietzsche Werke, *Kritische studienausgabe in 15 Bänden*, Berlín, de Gruyter, 1980, Band I.

consideración de las obras de arte. Pero no todas las teorías se mueven en ese sentido exorcizador y de fuga regresiva: a partir de Dilthey, cuyas tesis se redescubren en Ricoeur y todavía antes en Heidegger, la capacidad de la obra de arte para «hacer mundo» se piensa siempre en plural, y por lo tanto no en un sentido utópico, sino heterotópico: precisamente en el ensayo sobre *El origen de la obra de arte*, de 1936, Heidegger no habla ya *del* mundo, como el *Ser y tiempo*, sino de *un* mundo (y, por tanto implícitamente, de muchos mundos). Dilthey[10] encuentra el sentido profundo de la experiencia estética (y de la misma experiencia historiográfica) en su capacidad de hacernos vivir, en dimensión imaginaria, otras posibilidades de existencia, que dilatan de este modo los confines de la posibilidad específica que cada uno realiza en su cotidianidad. Bastará, con Heidegger, salir del horizonte, todavía fundamentalmente cientifista, en que se mueve Dilthey, para ver el sentido de la experiencia estética en la aparición de un *mundo* o *mundos* que, lejos de ser sólo imaginarios, constituyen el ser mismo: que son acontecimientos de ser.

Podríamos cerrar, provisionalmente, esta lectura teórica, sólo esbozada, de la transformación de la experiencia estética en los últimos veinte años explicitando dos de las implicaciones contenidas ya en cuanto se ha dicho más arriba: que

10. Véanse de Dilthey los escritos recopilados en *Critica della ragione storica*, a cargo de P. Rossi, Einaudi, Turín, 1954.

el paso de la utopía a la heterotopía comporta como aspecto perceptible de modo inmediato la liberación de lo ornamental, y como significado ontológico, el aligerarse del ser.

La liberación de lo ornamental, o, mejor aún, el descubrimiento del carácter de ornamento de lo estético, de la esencia ornamental de lo bello, es el sentido mismo de la heterotopía de la experiencia estética. Lo bello no es el lugar de manifestación de una verdad que en ello encuentre expresión sensible, provisional, anticipatoria o educativa, tal y como ha querido a menudo la estética metafísica de la tradición. La belleza es ornamento en el sentido de que su significado existencial, el interés al que responde, es la dilatación del mundo de la vida en un proceso de reenvío a otros posibles mundos de vida, que no son sólo imaginarios, marginales, o complementarios del mundo real, sino los que componen, constituyen en su juego recíproco y en su residuo, lo que llamamos el mundo real. La esencia ornamental de la cultura de la sociedad de masas, lo efímero de sus productos, el eclecticismo que la domina, la imposibilidad de reconocer en ella cualquier esencialidad —lo que hace hablar de *Kitsch* para referirse a esta cultura— corresponde, por el contrario, plenamente al *Wessen* de lo estético en la tardo-modernidad. No es según una vuelta de las valoraciones «estructurales», centradas en el objeto bello, como resulta posible adoptar una actitud selectiva en relación a dicha cultura. Lo *Kitsch*, si existe, no es aquello que no responde

a criterios formales rigurosos y se da en la inautenticidad de la carencia de un estilo fuerte. *Kitsch* es, por el contrario, sólo aquello que en la época de la ornamentación plural, pretende valer como un monumento más perenne que el bronce, reivindica aún la estabilidad, definitividad y perfección de la forma «clásica» del arte. Tal vez resulte demasiado duro, pero ni la estética teórica, ni la crítica, parecen hoy en día estar preparadas para orientarse selectivamente dentro del mundo de lo estético tardo-moderno *yuxta propria principia*, o sea: fuera de la referencia duradera, e irremediablemente ideológica, fuera de la estructura del objeto. Se podrá discutir si, y hasta qué punto, se da realmente esta insuficiencia de la estética y de la crítica. Pero si, como me parece, esto es un hecho, depende probablemente de que no haya sido advertida la segunda «implicación» del paso de la utopía a la heterotopía como carácter de la experiencia estética; de que no se han advertido aquellas consecuencias suyas que se sitúan en el nivel ontológico. De ahí deriva la extraordinaria importancia de la «ontología» de Heidegger para nuestro pensamiento: sólo ella parece ser capaz de abrirnos auténticamente a la experiencia de la tardo-modernidad sin insistir en una referencia permanente o sobreentendida a los cánones y principios metafísicos. Esto se nota de modo visible en el caso de la estética, precisamente por la sustancial incapacidad que revela en lo que se refiere a considerar la experiencia estética de la cultura de masas como *chance*

destinal, y no sólo como perversión de valores y esencias auténticas. El esfuerzo realizado por Benjamin con el ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* estaba ya orientado en esa dirección, pero probablemente se hallaba demasiado vinculado a una concepción dialéctica de la realidad para conseguirlo. Heidegger, por el contrario, criticando la identificación metafísica del ser con el objeto, con la estabilidad estructural del «dato», deslegitima de modo radical la nostalgia por la forma clásica, por la valoración fundada sobre la estructura. Sólo si el ser no se piensa como fundamento y estabilidad de estructuras eternas, sino, al contrario, como darse, como acontecimiento, con todas las implicaciones que esto comporta —ante todo un debilitamiento de base, porque como también dice Heidegger, el ser *no es*, sino que *acaece*—, sólo en estas condiciones, la experiencia estética como heterotopía, multiplicación de la ornamentación, desfundamento del mundo, tanto en el sentido de su situación sobre un trasfondo, como en el sentido de una desautorización global propia, adquiere significado y puede convertirse en el tema de una reflexión teórica radical. Sin esta referencia ontológica, intentar leer como una vocación y un «destino» las transformaciones de la experiencia estética de los últimos dos decenios (como aquellas de épocas precedentes, por lo demás) parece sólo una coquetería historicista, un ceder a la moda, típico de la debilidad de quien quiere a toda costa mantenerse al ritmo de los tiempos.

Pero los tiempos, ya se sabe, tienen un ritmo, y revelan una dirección, sólo si son leídos, interpretados. La apuesta por la heterotopía, por llamarla así, puede no ser sólo frivolidad si conecta la experiencia estética transformada de la sociedad de masas con la llamada heideggeriana a una experiencia que (ya) no es metafísica del ser. Sólo si, siguiendo a Heidegger de algún modo, podemos esperar que el ser sea lo que no es, lo que se disipa y afirma en la diferencia de no ser presencia, estabilidad, estructura; sólo así podremos —quizá— en medio de la explosión de carácter ornamental y heterotópico de lo estético hoy, encontrar alguna vía.

También publicado por Paidós

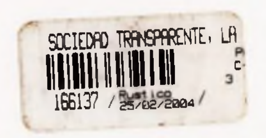
ÉTICA DE LA INTERPRETACIÓN

Gianni Vattimo

En los ensayos recogidos en este volumen, Gianni Vattimo delinea los fundamentos de una ética de la interpretación a partir de la disolución de la metafísica y la radical historicidad de la existencia humana. La cuestión principal es la siguiente: la ontología hermenéutica, ¿tiene implicaciones éticas? Hasta el momento, su desarrollo se ha establecido alrededor de tres fuentes: una teoría de la multiplicidad de los universos culturales cercana al relativismo; una moral del diálogo relacionada con Gadamer y Lévinas; y una ética de la comunicación ilimitada formulada en las teorías de Apel y Habermas. Sin embargo, aún es posible otro desarrollo ético de la filosofía de la interpretación que evite las implicaciones metafísicas todavía presentes, de una manera u otra, en el relativismo cultural, en la moral del diálogo y en la teoría de la acción comunicativa. Vattimo, situando en primer plano la hermenéutica como idioma común de la cultura contemporánea, y destacando sus conexiones con los rasgos posmodernos de la sociedad actual, propone una visión de la ética que recupera, en términos secularizados, tanto las exigencias de universalidad de la ética tradicional como los elementos ascéticos de la moral pasados por el tamiz, no sólo de Nietzsche y Heidegger, sino también de Schopenhauer.

Gianni Vattimo
La sociedad transparente

Los medios de comunicación de masas desempeñan un papel determinante en el nacimiento de la sociedad posmoderna. El incremento de estos medios, no obstante, no hace que la sociedad sea más "transparente", que esté más informada de sí misma, más iluminada: los *mass media* intentan reproducir los sucesos en el tiempo real, multiplicando su complejidad en vez de reducirla. La tesis de Vattimo es que justamente en este "caos" relativo es donde se hallan nuestras esperanzas de emancipación. La falta de transparencia no es pues un fenómeno que haya que combatir; al contrario, es el síntoma de un gran cambio de orientación en el que queda implicado todo el ámbito de la existencia: la liberación de las minorías (los punks, la mujer, los homosexuales, los negros....) y la creación de un nuevo "estado de ánimo": una experiencia cotidiana con caracteres más fluidos, que adquiere los rasgos de la oscilación, del desarraigo, del juego.
Gianni Vattimo es profesor de Filosofía en la Universidad de Turín y autor de numerosos estudios sobre la filosofía alemana de los siglos XIX y XX. Paidós publicó en 1989 los que se incluyen en el libro *Más allá del sujeto.*
La introducción ha corrido a cargo de Teresa Oñate, doctora en Filosofía y profesora de esta materia en la Universidad Complutense de Madrid.



ISBN 84-7509-602-6



